STUDI SULL'ANIMA IN PLOTINO

a cura di

RICCARDO CHIARADONNA

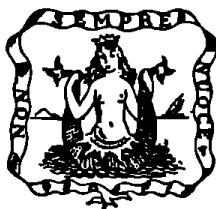
BIBLIOPOLIS

Il presente volume raccoglie quindici studi sulla dottrina dell'anima in Plotino. Nella prima sezione, sono riuniti contributi che si concentrano sull'esegesi di singoli capitoli o porzioni di trattati enneadici; nella seconda, si trovano contributi che prendono in considerazione la dottrina dell'anima in Plotino e il suo rapporto con la tradizione platonica di età imperiale e tardo-antica. Questo il contenuto del volume. Prima parte, testi e commenti: M. Baltes (†)-C. D'Ancona, Plotino, L'immortalità dell'anima. IV 7 [2],8^4; C. Russi, Provvidenza, λόγος connettivo e λόγος produttivo. Le tre funzioni dell'anima in *enn*. III 3 [48],4.6-13; E.K. Emilsson, Soul and μερισμός; P. Kalligas, Plotinus against the Corporealists on the Soul. A Commentary on *enn*. IV 7 [2],8.1-23; A. Linguiti, Plotino contro la corporeità delle virtù. *Enn*. IV 7 [2],8.24-45; R. Chiaradonna, L'anima e la mistione stoica. *Enn*. IV 7 [2],8^2; Ch. Tornau, Plotinus' Criticism of Aristotelian Entelechism in *enn*. IV 7 [2],8^5.25-50; A. Schniewind, Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, *enn*. IV 8 [6],4.31-5. Seconda parte, Plotino e la tradizione platonica: M. Bonazzi, Plotino, il *Teeteto*, gli Stoici. Alcune osservazioni intorno alla percezione e alla conoscenza; I. Männlein-Robert, Longin und Plotin über die Seele. Beobachtungen zu methodischen Differenzen in der Auseinandersetzung platonischer Philosophen des 3. Jahrhunderts n.Chr. mit Epikur und Stoa; E. Gritti, La φαντασία plotiniana tra illuminazione intellettiva e impassibilità dell'anima; D. Nikulin, Unity and Individuation of the Soul in Plotinus; M. Zambon, Il significato filosofico della dottrina dell'ὄχημα dell'anima; J. Dillon, Iamblichus' Criticisms of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul; G. Catapano, *Tota sentit in singulis*. Agostino e la fortuna di un tema plotiniano nella psicologia altomedievale.

Riccardo Chiaradonna è ricercatore presso l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, Sezione Pensiero Antico, del C.N.R. È autore di studi su Plotino, sul neoplatonismo e sulla tradizione peripatetica. In questa collana ha pubblicato *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele* (Napoli 2002).

STUDI SULL'ANIMA IN PLOTINO

a cura di

RICCARDO CHIARADONNA

BIBLIOPOLIS

Alla memoria di Matthias Baltes

SOMMARIO

SECONDA PARTE
PLOTINO E LA TRADIZIONE PLATONICA

PREFAZIONE

In questi *Studi sull'anima in Plotino* confluiscono i risultati di vari progetti e iniziative. Gli articoli di Riccardo Chiaradonna, Eyjólfur Kjalar Emilsson, Paul Kalligas, Alessandro Linguiti, Christian Tornau, derivano tutti da comunicazioni tenute presso i Colloqui Plotiniani di Delfi nel 2000, su *enn.* IV 2 [4], e di Padova nel 2001, su *enn.* IV 7 [2]. A partire dal 1999, i Colloqui Plotiniani, istituiti per iniziativa di Michael Frede e Cristina D'Ancona, costituiscono regolari occasioni di confronto tra studiosi di Plotino di diverse nazionalità; ciascun incontro è dedicato alla lettura commentata di un trattato o porzione di trattato enneadico. Alcuni tra gli specialisti che animano i Colloqui hanno accettato di arricchire questo volume con un loro contributo: è il caso di John Dillon, Irmgard Männlein-Robert, Dmitri Nikulin, Alexandrine Schniewind. Per gli studiosi italiani (e non soltanto) di Plotino, poi, il Seminario Plotiniano dell'Università di Padova è ormai da molti anni un costante punto di riferimento. La sua attività ha portato nel 2003 alla pubblicazione del volume collettivo a cura di Cristina D'Ancona *et alii*, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco")*, Il Poligrafo, Padova 2003. È attualmente in preparazione un lavoro analogo sul trattato IV 7 [2]. Mauro Bonazzi, Giovanni Catapano, Elena Gritti, Chiara Russi e Marco Zambon hanno tutti partecipato, nel corso degli anni, alle riunioni del Seminario Plotiniano e i loro contributi qui raccolti possono dare un'idea, significativa anche se inevitabilmente par-

ziale, dell'attività svolta. Un'origine del tutto particolare ha, infine, lo studio di Matthias Baltes e Cristina D'Ancona. In esso sono ripresi e organizzati gli appunti che Baltes preparò per la sua comunicazione su *enn.* IV 7 [2],8[4] tenuta nel 2001 al Colloquio su Plotino di Padova. La tragica scomparsa di Baltes, nel gennaio 2003, ha impedito che egli desse forma definitiva al suo contributo; il compito è stato intrapreso da Cristina D'Ancona, che situa il lavoro svolto su IV 7 [2],8[4] nell'insieme del pensiero di Matthias Baltes su Plotino e l'immortalità dell'anima. L'intero volume è dedicato alla memoria di questo studioso, che per molti è stato un maestro e un amico.

Malgrado la diversità della loro origine, tutti gli studi qui raccolti sono stati coerentemente raggruppati in due sezioni. La prima riunisce contributi che si concentrano sull'esegesi di singoli capitoli o porzioni di trattati plotiniani; nella seconda, invece, si trovano contributi più generali, che prendono in considerazione la dottrina dell'anima in Plotino e il suo rapporto con la tradizione platonica di età imperiale e tardo-antica. Su Plotino e, in particolare, sulla sua dottrina dell'anima le opinioni degli specialisti talvolta divergono; l'interesse non ultimo di questo volume consiste nel fornire un panorama molto vasto e aggiornato delle varie letture attualmente sostenute. Ciò nonostante, emergono almeno alcuni punti comuni: la straordinaria ricchezza del pensiero plotiniano sull'anima, la sua profonda originalità e, insieme, la vastità delle fonti e degli interessi che fanno da base alla costruzione delle *Enneadi*. Infine, risulta chiara la singolarissima collocazione storica di Plotino: nella sua opera confluiscono testi e tradizioni precedenti, essa costituisce un punto di riferimento fondamentale per i Platonici successivi, ma ha, allo stesso tempo, una posizione del tutto specifica, per alcuni versi addirittura isolata, nella tradizione di cui pure fa parte a pieno titolo. Le opinioni, per altro, non sono concordi sulla posizione storico-filosofica di Plotino: come si è già detto, gli *Studi sull'anima in*

Plotino non intendono affatto fornire un'immagine unitaria. Attraverso una rigorosa analisi storica e concettuale, essi contribuiscono però tutti a far risaltare l'eccezionale significato delle *Enneadi*, una delle opere più profonde della filosofia greca, alla quale hanno spesso nociuto letture parziali, preconcette e approssimative.

Questa pubblicazione è stata resa possibile dal finanziamento CNR Agenzia 2000 accordato al progetto coordinato "Plotino dal Greco all'Arabo al Latino", diretto da Cristina D'Ancona. All'interno del progetto, la preparazione degli *Studi sull'anima in Plotino* è stata compito specifico dell'unità di ricerca coordinata dall'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee - Sezione Pensiero Antico del CNR di Roma e composta da Mauro Bonazzi e Alessandro Linguiti, oltre che da me. Considero cosa insieme doverosa e graditissima ringraziare gli amici e i colleghi che mi hanno aiutato nella non sempre facile gestione del finanziamento Agenzia 2000, nonché nel complesso lavoro di preparazione del volume. Sarebbe troppo lungo menzionare tutte le persone che, a vario titolo, non mi hanno mai fatto mancare il loro aiuto, ma debbo un ringraziamento del tutto particolare a Mauro Bonazzi, Paola Cataldi, Maria Cristina Dalfino, Cristina D'Ancona, Alessandro Linguiti. A Vincenza Celluprica, infine, si debbono un costante sostegno alle attività dell'ILIESI CNR - Sezione Pensiero Antico relative alla filosofia tardoantica e un contributo decisivo alla pubblicazione di questo libro.

RICCARDO CHIARADONNA

ABBREVIAZIONI

ANRW = W. HAASE-H. TEMPORINI (Hrsgg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, de Gruyter, Berlin-New York 1972 sgg.

ARMSTRONG = *Plotinus*, With an English Translation by A.H. ARMSTRONG, 7 voll., Harvard University Press-William Heinemann LTD, Cambridge (Mass.)-London 1966-88

BRÉHIER = *Plotin. Ennéades*, Texte établi et traduit par É. BRÉHIER, 6 voll., 7 tomi, Les Belles Lettres, Paris 1924-1938

D.-K. = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und deutsch von H. DIELS, herausgegeben von W. KRANZ, 3 voll., Weidmann, Dublin-Zürich 1951-52[6]

HBT = *Plotins Schriften*, Übersetzt von R. HARDER, Leipzig 1930-37, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen von R. BEUTLER und W. THEILER, 6 voll., 12 tomi, Meiner, Hamburg 1956-71

H.-S.[1] = *Plotini Opera*, ed. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, I-II, Desclée de Brouwer-L'Édition universelle, Paris-Bruxelles 1951-59; III, Desclée de Brouwer-Brill, Paris-Leiden 1973 (*editio maior*)

H.-S.[2] = *Plotini Opera*, ed. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1964-82 (*editio minor*)

IGAL = *Plotino. Enéadas*, Introducciones, traducciones y notas de J. IGAL, 3 voll., Gredos, Madrid 1982-98

SLEEMAN-POLLET = J.H. SLEEMAN (†)-G. POLLET, *Lexicon plotinianum*, Brill-Leuven University Press, Leiden-Leuven 1980

S.V.F. = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. VON ARNIM, I-III, Teubner, Leipzig 1903-05, IV, *Indices*, ed. M. ADLER, Teubner, Leipzig 1924

PRIMA PARTE

TESTI E COMMENTI

Matthias Baltes (†)
(Universität Münster)

Cristina D'Ancona
(Università degli Studi di Pisa)

PLOTINO, *L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA*. IV 7 [2],8[4]

A Concetta Luna (Scuola Normale Superiore, Pisa), che ha letto una prima versione di questo studio, devo moltissime utili osservazioni e correzioni: la ringrazio cordialmente qui.

Nel maggio del 2001 Matthias Baltes arrivò a Padova da Münster per partecipare alla lettura collettiva del trattato di Plotino *Sull'immortalità dell'anima*, con la quale chiudevamo il seminario plotiniano di quell'anno e ci preparavamo al nuovo volume del *Plotino greco-arabo*, destinato a seguire quello sulla *Discesa dell'anima nei corpi* appena concluso. La sua salute era già definitivamente compromessa, ma chi non lo sapeva non se ne accorse; chi lo sapeva, invece, spiava in lui i segni della stanchezza per sospendere il lavoro, con l'accorata ammirazione che desta il coraggio nella sventura: ma non ce ne furono. Matthias Baltes lesse con noi le sezioni del trattato che avevamo destinato all'esame collettivo, non mancò nessuna delle sessioni dell'incontro, e guidò quella su IV 7 [2],8⁴ – la porzione di testo che aveva scelto di introdurre – con l'attitudine sistematica che era la sua. Il lettore troverà qui i documenti di quella lezione, che Matthias Baltes non ebbe più il tempo di redigere sotto forma di testo continuo. Possa la mia ricostruzione essere non troppo infedele, e restituire per scritto un frammento del magistero di questo grande studioso del platonismo antico, che per alcuni degli autori di questo volume è stato anche un amico molto amato.

1. M. Baltes, *Lettura di IV 7 [2]8⁴*

Il capitolo 8⁴ del trattato IV 7 [2] si suddivide in quattro sezioni principali. La prima e l'ultima sono molto brevi, e contengono la formulazione del problema e la soluzione raggiunta da Plotino. Le due sezioni centrali contengono la definizione di "armonia" adottata nella discussione e le argomentazioni tramite le quali Plotino conclude che l'anima non può essere ἁρμονία del corpo.

(i) Linee 1-2: formulazione del problema

ἐπεὶ δὲ ἄλλης φύσεως, δεῖ ζητεῖν, τίς αὕτη. ἆρ' οὖν ἕτερον μὲν σώματος, σώματος δέ τι, οἷον ἁρμονία;

Dopo aver stabilito che l'anima deve avere una natura differente da quella del corpo, Plotino prende qui in esame anche la possibilità che essa sia qualcosa di inerente al corpo, che gli appartenga come una proprietà – ad esempio, la sua "armonia". Che l'espressione σώματος δέ τι individui la posizione di coloro per i quali l'anima esiste soltanto in quanto proprietà del corpo è reso ancor più chiaro da Giamblico, che nel riferire la posizione di Dicearco usa l'espressione τὸ τοῦ σώματος ὄν (fr. 8k Wehrli). Il modo stesso in cui Plotino formula la domanda mostra che la risposta, alla fine dell'esame, sarà negativa: l'anima non può essere una realtà che, pur non avendo natura corporea (ἕτερον μὲν σώματος), dipende dal corpo per il suo essere, come una proprietà dipende nell'essere da ciò di cui è proprietà. La discussione svolta nelle ll. 3-28 è racchiusa fra la domanda ἆρ' οὖν [...] ἁρμονία; delle ll. 1-2, e la risposta οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία della l. 28.

(ii) Linee 3-9: esposizione della tesi dell'anima-armonia

Linee 3-5:
τοῦτο γὰρ ἁρμονίαν τῶν ἀμφὶ Πυθαγόραν λεγόντων ἕτερον τρόπον ᾠήθησαν αὐτὸ τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον καὶ ἡ περὶ χορδὰς ἁρμονία.

Nell'antichità non era frequente che la definizione dell'anima come ἁρμονία fosse ricondotta a Pitagora o ai Pitagorici, come avrebbero fatto invece, più tardi, Macrobio[1] e Olimpiodoro[2]. Nel *Fedone*, Simmia afferma che la dottrina

[1] MACROB. *in somn. Scip.* I 14,19.

[2] OLYMP. *in Phaed.* 10.2 Westerink: τρεῖς γὰρ αὗται δόξαι ψευδεῖς

τοῖς πολλοῖς δοκεῖ ἀνθρώποις (*Phaed.* 92D2); né Aristotele[3] né Simplicio[4] la attribuiscono ai Pitagorici: ambedue la riferiscono, piuttosto, a "molti, πολλοῖς". Fu probabilmente il fatto che essa venisse esposta da Simmia ed approvata dal Pitagorico Echecrate, nel *Fedone*[5], a determinarne l'attribuzione a Pitagora o ai Pitagorici. Giocò inoltre un certo ruolo in questa attribuzione l'opinione diffusa che la teoria fosse stata sostenuta dal pitagorico Timeo nell'omonimo dialogo di Platone, come affermava lo scritto sul cosmo e sull'anima del sedicente "Timeo di Locri"[6]. Dato che, infine, per i Pitagorici

περὶ ψυχῆς γεγόνασι, μία μὲν ἡ λέγουσα ἅμα φθείρεσθαι τῷ σώματι τὴν ψυχήν, ὡς ἡ λέγουσα τὴν ψυχὴν ἁρμονίαν, ἧς δόξης ἦν ὁ Σιμμίας (*Phaed.* 85E3-86D4) καί τινες τῶν Πυθαγορείων. Versioni più antiche di questa dottrina si incontrano in Zenone di Elea (cfr. 29A1 = I 248.8 D.-K.) e in Empedocle (31A8; B107, 109 = I 299.15 sg. e 351.2, 20 D.-K.): cfr. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Texte und Kommentar, Schwabe, Basel 1944-74, I, 45 sg.; H.B. GOTTSCHALK, *Soul as Harmonia*, «Phronesis», XVI (1971) 179-98. Alcuni studiosi hanno sollevato dubbi sulla effettiva storicità di questa attribuzione (cfr. H.B. GOTTSCHALK, *Harmonia*, 192 sg.), mentre altri sono inclini ad accettarla (W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, 307 sg., 311 sg.; W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Verlag Hans Carl, Nürnberg 1962, 251 sg.). Sembra che l'attribuzione della dottrina a Filolao si fondi sul fatto che Simmia, il quale la difende nel *Fedone*, ne fu discepolo: cfr. OLYMP. *in Phaed.* 10.2 Westerink. Da Filolao l'attribuzione fu estesa al caposcuola, Pitagora stesso: per una presentazione complessiva delle origini della dottrina cfr. F. PRONTERA, *Gli "ultimi" Pitagorici. Contributo per una revisione della tradizione*, «Dialoghi di archeologia», IX-X (1976-77) 267-332, 291 sg. e I.G. KALOGERAKOS, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Teubner, Stuttgart 1996, 150 sg.

[3] ARISTOT. *Eud.* fr. 45 Rose = fr. 7 Ross = frr. 59, 60, 62 e 63 Gigon; *de an.* A 4,407b27 sg.; *polit.* H 5,1340b18 sg.

[4] SIMPL. *in de an.* 10.33 Hayduck.

[5] PLAT. *Phaed.* 88D3 sg. = 53,4, I 443.22 sg. D.-K.

[6] Cfr. DAMASC. *in Phaed.* I § 382 Westerink: πῶς ἁρμονία λέγεται ἐν Τιμαίῳ τε (*Tim.* 35B1-36B5) καὶ παρὰ Τιμαίῳ (18-23 Marg); ἢ ὅτι οὐχ

tutto è numero, non è escluso che alcuni di essi abbiano ritenuto che l'essenza o il fondamento dell'anima fosse la *tetractys*, a sua volta considerata come il principio che preconteneva ogni tipo di ἁρμονία, intesa nel senso di "proporzione" [7].

ἓν ἡ ψυχὴ ἀλλὰ καὶ πολλά· πᾶν δὲ πλῆθος, εἰ μὴ εἴη ἡρμοσμένον, ἄτακτον ἔσται καὶ παρὰ φύσιν.

[7] Cfr. SEXT. EMP. *adv. math*. IV 5-9: ... ὥστε ἐν τῷ τετάρτῳ ἀριθμῷ τόν τοῦ σώματος περιέχεσθαι λόγον. καὶ μὴν καὶ τόν τῆς ψυχῆς· ὡς γὰρ τὸν ὅλον κόσμον κατὰ ἁρμονίαν λέγουσι διοικεῖσθαι, οὕτω καὶ τὸ ζῷον ψυχοῦσθαι. δοκεῖ δὲ ἡ τέλειος ἁρμονία ἐν τρισὶ συμφωνίαις λαμβάνειν τὴν ὑπόστασιν, τῇ τε διὰ τεττάρων καὶ τῇ διὰ πέντε καὶ τῇ διὰ πασῶν. ἡ μὲν οὖν διὰ τεσσάρων ἐν ἐπιτρίτῳ κεῖται λόγῳ, ἡ δὲ διὰ πέντε ἐν ἡμιολίῳ, ἡ δὲ διὰ πασῶν ἐν διπλασίονι. ἐπίτριτος δὲ λέγεται ἀριθμός ὁ ἐξ ὅλου τινὸς ἀριθμοῦ συνεστηκὼς καὶ ἐκ τοῦ τρίτου μέρους ἐκείνου, ὡς ἔχει ὁ ὀκτὼ πρὸς τὸν ἕξ· καὶ γὰρ αὐτὸν τὸν ἓξ περιέσχηκε καὶ τὸ τρίτον αὐτοῦ, τουτέστι τὴν δυάδα. ἡμιόλιος δὲ καλεῖται, ὅταν περιέχῃ ἀριθμὸς ἀριθμόν καὶ τὸ ἥμισυ ἐκείνου, ὡς ἔχει ὁ ἐννέα πρὸς τὸν ἕξ· συνέστηκε γὰρ ἐκ τοῦ ἓξ καὶ ἐκ τοῦ ἡμίσεος αὐτοῦ, τουτέστι τῶν τριῶν. διπλασίων δὲ προσαγορεύεται ὁ δυσὶν ἀριθμοῖς <ἴσοις> ἴσος, ὡς ὁ τέσσαρα πρός τὸν δύο· δὶς γὰρ τὸν αὐτὸν περιέσχηκεν. ἀλλὰ γὰρ τούτων οὕτως ἐχόντων, καὶ κατὰ τὴν ἀρχῆθεν ὑπόθεσιν τεσσάρων ὄντων ἀριθμῶν, τοῦ τε ἑνός καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέσσαρα, ἐν οἷς ἐλέγομεν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἰδέαν περιέχεσθαι κατὰ τόν ἐναρμόνιον λόγον, ὁ μὲν τέσσαρα τοῦ δύο καὶ ὁ δύο τῆς μονάδος ἐστὶ διπλασίων, ἐν ᾧ ἔκειτο ἡ διὰ πασῶν συμφωνία, ὁ δὲ τρία τοῦ δύο ἡμιόλιος (καὶ γὰρ αὐτὸν τὸν δύο περιέσχηκε καὶ τὸ ἥμισυ τούτου, ὅθεν καὶ τὴν διὰ πέντε συμφωνίαν ὑποβάλλειν), ὁ δὲ τέσσαρα τοῦ τρία ἐπίτριτος, ὑπέκειτο δὲ καὶ ἐν τούτῳ ἡ διὰ τεσσάρων συμφωνία. ὥστε εἰκότως τόν τέταρτον ἀριθμόν παρὰ τοῖς Πυθαγορικοῖς εἰρῆσθαι πηγὴν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσαν. La posizione dei Pitagorici secondo Anatolio, riportata dallo pseudo-Giamblico, *theolog. arithm.* 23-4 Ast = 30,2-15 de Falco, è la seguente: οὐ μόνον δὲ τόν τοῦ σώματος ἐπέχει λόγον τετράς, ἀλλὰ καὶ τόν τῆς ψυχῆς· ὡς γὰρ τὸν ὅλον κόσμον φασὶ κατὰ ἁρμονίαν διοικεῖσθαι, οὕτω καὶ τό ζῷον ψυχοῦσθαι. δοκεῖ δὲ καὶ τελεία ἁρμονία ἐν τρισὶ συμφωνίαις ὑφεστάναι, τῇ διὰ τεσσάρων, ἥτις ἐν ἐπιτρίτῳ κεῖται λόγῳ, τῇ διὰ πέντε ἐν ἡμιολίῳ, τῇ διὰ πασῶν ἐν διπλασίῳ. ὄντων δὲ ἀριθμῶν τεσσάρων τῶν πρώτων α', β', γ', δ', ἐν τούτοις καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰδέα περιέχεται κατὰ τὸν ἐναρμόνιον λόγον· ὁ μὲν γὰρ [τοῦ] δ' τοῦ β' καὶ ὁ β' τοῦ α' διπλάσιος, ἐν ᾧ κεῖται ἡ διὰ πασῶν συμφωνία, ὁ δὲ γ' τοῦ β' ἡμιόλιος περιέχων αὐτὸν καὶ τὸ ἥμισυ, ἐν ᾧ ἡ διὰ πέντε συμφωνία, ὁ δὲ δ' τοῦ γ' ἐπί-

È importante peraltro osservare che secondo Plotino la dottrina dei Pitagorici è, sì, quella dell'anima come armonia, ma certo non nel senso letterale dell'armonia musicale prodotta dalle corde: egli dice infatti che benché i Pitagorici abbiano inteso questa proprietà (τοῦτο, ossia σώματος [...] τι)[8] come un'armonia in senso differente da quello fisico (ἕτερον τρόπον [...] οἷον καὶ ἡ περὶ χορδὰς ἁρμονία), si potrebbe pensare che sia in questo senso fisico – il rapporto fra l'armonia e le corde di uno strumento – che viene descritto il rapporto dell'anima con il corpo. Dopo Plotino, altri filosofi platonici sentiranno la necessità di precisare che i Pitagorici definiscono l'anima "armonia" del corpo solo in un senso specifico: per Porfirio, questo senso specifico è dato dalla nozione di "medietà" dell'anima[9]; per Filopono, dall'idea che l'anima è causa di quell'ἁρμονία nel cosmo, senza la quale esso non potrebbe sussistere[10]; per Simplicio, dalla

τριτος, ἐν ᾧ ἡ διὰ τεσσάρων συμφωνία. εἰ δὲ ἐν τῷ δ' ἀριθμῷ τὸ πᾶν κεῖται ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἀληθὲς ἄρα καί, ὅτι αἱ συμφωνίαι πᾶσαι κατ' αὐτὸν τελοῦνται.

[8] Armstrong riferisce τοῦτο di l. 3 al termine "armonia" (egli traduce infatti: «For, though the Pythagoreans meant this term, tuning, in another sense»), nella traduzione di Baltes, in esplicito disaccordo con Armstrong, τοῦτο è riferito a σώματος [...] τι di l. 2.

[9] PORPH. fr. 180 Smith = DAMASC. *in Phaed.* II § 59 Westerink: πῶς ἔλεγον οἱ Πυθαγόρειοι ἁρμονίαν τὴν ψυχήν; ἢ ὡς τὴν μέσην κατὰ Πορφύριον· εἶναι γὰρ αὐτὴν μεθόριον τῶν ὅλων, ἄκρων μὲν ὄντων θεοῦ καὶ ὕλης, παράκρων δὲ νοῦ καὶ σώματος· αὕτη τοιγαροῦν μεσότης ἂν εἴη, ἀεὶ δὲ τὴν μέσην ἁρμονίαν ἐκάλουν οἱ Πυθαγόρειοι.

[10] PHILOP. *in de an.* 70.5-18 Hayduck: ὥσπερ οὖν ἁρμονίαν λέγοντες τὴν ψυχὴν οὔ φασι ταύτην ἁρμονίαν τὴν ἐν ταῖς χορδαῖς (γελοῖον γάρ), ἀλλ' ὅτι ὥσπερ ἡ ἁρμονία, καθὼς αὐτοὶ ὁρίζονται οἱ Πυθαγόρειοι, "πολυμιγέων ἐστὶ καὶ διχᾶ φρονεόντων ἕνωσις" (τὸν γὰρ βαρὺν φθόγγον καὶ τὸν ὀξὺν ἐναντίους ὄντας κεράσασα ἡ ἁρμονία ἓν μέλος τεχνικὸν ἀπετέλεσεν), οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἁρμονίας ἐστὶ τῷ παντὶ αἰτία (ὄντων γὰρ τῶν ἀεὶ ἄνω, τῶν νοητῶν φησι καὶ πάντῃ χωριστῶν τῆς ὕλης, ὄντων καὶ τῶν ἀεὶ κάτω καὶ τῆς ὕλης ἀχωρίστων, καὶ τούτων ἀκοινωνήτων ὄντων πρὸς ἄλληλα καὶ τῷ ὄντι "διχᾶ φρονεόντων", ταῦτα

natura matematica dell'anima[11]; per Damascio, dal fatto che essa procura l'ἁρμονία al cosmo ed è essa stessa, a sua volta, la prima realtà armonizzata, essendo una molteplicità non confusa ma ordinata e, appunto, armonica[12].

Esistono vari indizi, anche al di fuori della tradizione platonica, del fatto che si avvertì la necessità di specificare il senso della nozione di "armonia" in questo contesto: un frammento dell'*Eudemo* aristotelico conservato da Filopono allude all'idea di alcuni filosofi per il quali l'armonia dell'anima deve collimare con l'armonia del corpo[13]: un tema

δι' ἑαυτῆς μέσης συνδεῖ ἡ ψυχὴ καὶ ἑνοῖ καὶ μίαν ἐξ αὐτῶν ἁρμονίαν ἀποτελεῖ· τῶν γὰρ ἄνω οὖσα τὴν οὐσίαν γίνεται τῶν κάτω καὶ οἱονεὶ κιρνᾶται αὐτοῖς, δι' ἑαυτῆς τὰ ἄμικτα κεραννύουσα καὶ μεταδιδοῦσα τοῖς κάτω τῶν ἄνω), ὥσπερ οὖν ἔλεγον τὴν ψυχὴν ἁρμονίαν, οὕτω καὶ νῦν τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα ψυχήν φασιν ἄλλο τι διὰ τούτων αἰνιττόμενοι.

[11] SIMPL. *in de an.* 53.23-4 Hayduck: ἀφείσθω γὰρ νῦν ἡ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους, κἂν μαθηματικὴ ᾖ ἁρμονία, οὐσία λεγομένη.

[12] DAMASC. *in Phaed.* II § 59.5-8 Westerink: ἢ οὖν οὕτως ἢ ὡς ἁρμόζουσαν τόν κόσμον. ἢ τό γε ἀληθέστερον ὡς πρώτην μὲν παθοῦσαν τόν μερισμόν καὶ πλῆθος γενομένην, πλῆθος δέ οὐ συγκεχυμένον ἀλλ' ἐναρμόνιον καὶ τεταγμένον· ἁρμονία ἄρα πρώτη κατὰ τὴν μεθεκτὴν ὑπόστασιν ἡ ψυχή.

[13] ARISTOT. *Eud.* fr. 7 Ross = fr. 45 Rose = PHILOP. *in de an.* 141.31-5 Hayduck. Il contesto del passo esclude peraltro che si tratti di *due* armonie indipendenti l'una dall'altra: εἰς ταὐτό γάρ τινες ἀποβλέψαντες ὅτι οὐχ ὡς ἔτυχεν ἔχον τό σῶμα ψυχῆς μετέχει, ἀλλὰ δεῖται τοιᾶσδε κράσεως, ὥσπερ καὶ ἡ ἁρμονία οὐχ ὡς ἔτυχε τῶν χορδῶν ἐχουσῶν γίνεται, ἀλλὰ δεῖται τοσῆσδε τάσεως, ἐνόμισαν καὶ τὴν ψυχὴν ἁρμονίαν εἶναι τοῦ σώματος καὶ πρός τὰς διαφόρους τοῦ σώματος ἁρμονίας τὰ διάφορα εἴδη τῶν ψυχῶν εἶναι. Il tema compare anche in Aristosseno di Taranto, secondo la testimonianza di Cicerone, *tusc.* I 19-20 (che in parte coincide con ARISTOX. fr. 120a Wehrli): «proxime autem Aristoxenus, musicus idemque philosophus, ipsius corporis intentionem quandam (ossia: degli organi e delle membra del corpo, come conferma ARISTOX. fr. 120b-d Wehrli) velut in cantu et fidibus quae ἁρμονία dicitur; sic ex corporis totius natura et figura varios motus fieri tamquam in cantu sonos. hic ab artificio suo non recessit et tamen dixit aliquid, quod ipsum quale esset, erat multo ante et dictum et explanatum a Platone»; cfr. inoltre i frr.

che ricompare in qualche modo anche nella tesi attribuita ad Asclepiade di Bitinia, il quale avrebbe definito l'anima *quinque sensuum exercitium sibi consonum*, l'esercizio convergente e coerente dei cinque sensi (συγγυμνασίαν τῶν αἰσθήσεων)[14]. Un'altra versione della stessa teoria, pur evitando di definire l'anima come ἁρμονία, dichiara che essa è la

118-21 Wehrli. Per questa dottrina di Aristosseno cfr. H.B. GOTTSCHALK, *Harmonia*, 182 sg. Secondo PHILOP. *in de an.* 143.1-4 Hayduck, Epicuro criticò la dottrina *platonica* dell'anima-armonia: cfr. M. ERLER, *Epikur*, in F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, hrsg. von H. FLASHAR, IV: *Die hellenistische Philosophie*, Schwabe, Basel 1994, 119. La dottrina è attestata anche in alcuni frammenti di Dicearco di Messene. Fr. 11 Wehrli: Δικαίαρχος δὲ ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀντὶ τοῦ κρᾶσιν καὶ συμφωνίαν τῶν στοιχείων. οὐ γὰρ τὴν ἐκ τῶν φθόγγων συνισταμένην, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ σώματι θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν ἐναρμόνιον κρᾶσιν καὶ συμφωνίαν βούλεται λέγειν. Fr. 12a: Δικαίαρχος ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων (*scil.* τὴν ψυχὴν εἶναι, cfr. fr. 12b-e). Fr. 7: «nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane frustraque animalia et animantis appellari neque in homine inesse animum vel animam nec in bestia, vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quicquam nisi corpus unum et simplex ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat». Nel fr. 11 Wehrli (= NEMES. *de nat. hom.* 17.5-9 Morani) invece di Dicearco troviamo "Dinarco", il quale non può essere altri che il pitagorico Dinarco di Paro (cfr. B. CENTRONE, *Deinarchos de Paros*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, CNRS Éditions, Paris 1994, 617), ammesso che il nome sia trasmesso correttamente. In un passo parallelo Aezio scrive il nome come "Dicearco" (IV 2,7,387a5, b 6 Diels = fr. 12c Wehrli). Il nome "Dinarco", invece, appare come glossa in HERM. *irris.* 2 (651.13 = 2.5 Hanson = Dicearco, fr. 12d Wehrli). Cfr. J. MANSFELD, *Doxography and Dialectic. The Sitz im Leben of the Placita*, in *ANRW* II 36,4, de Gruyter, Berlin-New York 1990, 3056-229, partic. 3078: «There can be no doubt that Aetius (i.e., Nemesius' primary source) spoke of Dicaearchus». La stessa opinione è attribuita da Teodoreto a un altro esponente della scuola aristotelica, Clearco, ma si tratta sicuramente di un errore. Cfr. infine H.B. GOTTSCHALK, *Harmonia*, 179 n. 1.

[14] MACROB. *in somn. Scip.* I 14,19; cfr. AET. IV 2,8,387a7, b 8 sg. Diels.

κρᾶσις stessa o il κρᾶμα stesso del corpo[15]: sembra che questa sia stata la concezione di Zenone di Elea[16], ed Eraclide Pontico la sviluppa in uno dei suoi dialoghi (fr. 72 Wehrli)[17]; anche Plutarco mostra familiarità con questa idea[18]. La ritroviamo in Andronico di Rodi[19], Galeno[20] e, sia pure modificata, in Alessandro di Afrodisia[21]. Altri ancora sembrano aver pensato che l'anima sia semplicemente una ποιότης del corpo[22]. Tutte queste dottrine hanno qualcosa in comune, ma esse evitano deliberatamente l'ambiguo termine ἁρμονία.

Linee 5-9:
ὡς γὰρ ἐνταῦθα ἐντεταμένων τῶν χορδῶν ἐπιγίνεταί τι οἷον πάθημα ἐπ' αὐταῖς, ὃ λέγεται ἁρμονία, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ ἡμετέρου σώματος ἐν κράσει ἀνομοίων γινομένου τὴν

[15] NEMES. *de nat. hom.* 24.25-25.2 Morani: ἔτι ἡ κρᾶσις οὐκ ἐναντιοῦται ταῖς ἐπιθυμίαις τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ συνεργεῖ· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ κινοῦσα· ἡ δὲ ψυχὴ ἐναντιοῦται· οὐκ ἄρα κρᾶσίς ἐστιν ἡ ψυχή.

[16] Cfr. 29A1: cfr. H.B. GOTTSCHALK, *Harmonia*, 194.

[17] PLUTARCH. *de libid. et aegr.* 5: ἔνιοι δ' ἄντικρυς καὶ δόξαν καὶ διαλογισμὸν εἰς τὸ σῶμα κατατείνουσιν, οὐδ' εἶναι οὐσίαν <τὸ> παράπαν ψυχῆς λέγοντες, ἀλλὰ τῇ τοῦ σώματος διαφορᾷ καὶ ποιότητι καὶ δυνάμει συντελεῖσθαι τὰ τοιαῦτα. τὸ μὲν γὰρ Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου βιβλίον ἐπιγραφόμενον, ἐν ᾧ τὴν ψυχὴν τῇ οὐσίᾳ παρυπάρχειν ἀποφαίνεται ὁ λόγος, οἱ μὲν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν Ἡρακλείδου νομίζουσιν, οἱ δὲ πρὸς ἀντιπαρεξαγωγὴν <συν>τετάχθαι τῶν εἰρημένων ἑτέροις περὶ οὐσίας ψυχῆς· ὅτῳ <δ' οὖν> γεγραμμένον, ἄντικρυς ἀναιρεῖ τὴν οὐσίαν αὐτῆς, ὡς τοῦ σώματος ἔχοντος ἐν αὑτῷ τὰς εἰρημένας δυνάμεις πάσας.

[18] PLUTARCH. *adv. Col.* 21 (1119A-B).

[19] Andronico di Rodi *apud* GALEN. *quod animi* IV 782 sg. Kühn = 44.12 sg. Müller.

[20] GALEN. *de nat. fac.* I 12,120.22 sg. Helmreich; Galeno *apud* NEMES. *de nat. hom.* 23.24 sg. Morani.

[21] Per Alessandro di Afrodisia cfr. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Ch.*, de Gruyter, Berlin-New York 1984, 741 sg. e 783.

[22] IAMBL. *de an.*, citato da STOB. I 363.19 Wachsmuth; PHILOP. *in de an.* 33.2 sg. Hayduck.

ποιὰν κρᾶσιν ζωήν τε ἐργάζεσθαι καὶ ψυχὴν οὖσαν τό ἐπὶ τῇ κράσει πάθημα.

Questa è la dottrina che Platone fa sostenere a Simmia nel *Fedone*[23] e di cui parla anche Aristotele nel *De anima*[24] e nell'*Eudemo*[25]. Più tardi, come si è visto, la dottrina sarà

[23] PLAT. *Phaed.* 86B6-D4: τοιοῦτόν τι μάλιστα ὑπολαμβάνομεν τὴν ψυχὴν εἶναι, ὥσπερ ἐντεταμένου τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνεχομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ τοιούτων τινῶν, κρᾶσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὰν ταῦτα καλῶς καὶ μετρίως κραθῇ πρὸς ἄλληλα - εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὖσα ἁρμονία τις, δῆλον ὅτι, ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῇ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι, καίπερ οὖσαν θειοτάτην, ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι ἁρμονίαι αἵ τ' ἐν τοῖς φθόγγοις καὶ ἐν τοῖς τῶν δημιουργῶν ἔργοις πᾶσι, τὰ δὲ λείψανα τοῦ σώματος ἑκάστου πολὺν χρόνον παραμένειν, ἕως ἂν ἢ κατακαυθῇ ἢ κατασαπῇ - ὅρα οὖν πρὸς τοῦτον τὸν λόγον τί φήσομεν, ἐάν τις ἀξιοῖ κρᾶσιν οὖσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἐν τῷ σώματι ἐν τῷ καλουμένῳ θανάτῳ πρώτην ἀπόλλυσθαι.

[24] ARISTOT. *de an.* A 4,407b27-32: καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς, πιθανὴ μὲν πολλοῖς οὐδεμιᾶς ἧττον τῶν λεγομένων, λόγον δ' ὥσπερ εὐθύνοις δεδωκυῖα κἀν τοῖς ἐν κοινῷ γινομένοις λόγοις. ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.

[25] Fr. 7 Ross = fr. 45 Rose, cit. *supra,* n. 13; cfr. inoltre PHILOP. *in de an.* 142.3-13 Hayduck: ἤδη δὲ καὶ ἐν ἄλλοις πρὸς ταύτην ἀντεῖπεν (*scil.* Aristotele) τὴν δόξαν, λέγω δὴ ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ διαλόγῳ (*Eud.* fr. 7 Ross = fr. 47 Rose). καὶ πρὸ αὐτοῦ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Φαίδωνι πέντε τισὶ κέχρηται ἐπιχειρήμασι πρὸς ταύτην ἐνιστάμενος τὴν δόξαν. πρώτῳ μὲν τούτῳ· ἡ ἁρμονία ἐπιγίνεται τοῖς ἡρμοσμένοις· δεῖ γὰρ εἶναι τὰς χορδάς, εἶτα τοσῶσδε ταθῆναι, καὶ οὕτως ἐπιγίνεσθαι τὴν ἁρμονίαν· ὥστε ἡ ἁρμονία ὑστέρα τῶν ἡρμοσμένων. ἡ δὲ ψυχὴ προϋπάρχει τοῦ ἡρμοσμένου σώματος, εἴπερ αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις εἰσίν. ἡ ψυχὴ ἄρα οὐκ ἔστιν ἁρμονία. τοῦτο δὲ τὸ ἐπιχείρημα εἴρηται ὡς προαποδεδειγμένου τοῦ τὴν ψυχὴν προϋπάρχειν διὰ τοῦ δειχθῆναι ὅτι αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις εἰσίν· ὡς πρὸς τὴν λογικὴν οὖν μόνην ψυχὴν τοῦτο τὸ ἐπιχείρημα. Cfr. inoltre il fr. 7 Ross = fr. 45 Rose = DAMASC. *in Phaed.* I § 383 Westerink: ἔτι, εἰ ἀναρμοστία τῶν στοιχείων τοῦ ζῴου νόσος, ἡ ἁρμονία εἴη ἂν ὑγίεια, ἀλλ' οὐχὶ ψυχή. Filopono conserva altri due argomenti dell'*Eudemo* aristotelico: fr. 7 Ross = fr. 45 Rose = - PHILOP. *in de an.* 144.22-145.9 Hayduck: κέχρηται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Ἀρι-

ripresa anche da Dicearco (frr. 7-12 Wehrli) e da Aristosseno (frr. 118-120 Wehrli).

Plotino non precisa quali siano le parti del corpo la cui mistione costituisce l'anima secondo questa teoria; la versione araba invece menziona i quattro umori corporei[26]. Per Platone[27], Dicearco[28], Temistio[29], Filopono[30] e Simplicio[31] si tratta delle quattro qualità dei corpi; altre testimonianze relative nuovamente a Dicearco[32] e ed Empedocle[33]

στοτέλης, ὡς ἤδη εἶπον, ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ διαλόγῳ δύο ἐπιχειρήσεσι ταύταις, μιᾷ μὲν οὕτως [...] δεύτερον δέ· τῇ ἁρμονίᾳ, φησί, τοῦ σώματος ἐναντίον ἐστὶν ἡ ἀναρμοστία τοῦ σώματος, ἀναρμοστία δὲ τοῦ ἐμψύχου σώματος νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ αἶσχος, ὧν τὸ μὲν ἀσυμμετρία ἐστὶ τῶν στοιχείων ἡ νόσος, τὸ δὲ τῶν ὁμοιομερῶν ἡ ἀσθένεια, τὸ δὲ τῶν ὀργανικῶν τὸ αἶσχος. εἰ τοίνυν ἡ ἀναρμοστία νόσος καὶ ασθένεια καὶ αἶσχος, ἡ ἁρμονία ἄρα ὑγεία καὶ ἰσχὺς καὶ κάλλος. ψυχὴ δὲ οὐδέν ἐστι τούτων, οὔτε ὑγίεια φημὶ οὔτε ἰσχὺς οὔτε κάλλος· ψυχὴν γὰρ εἶχεν καὶ ὁ Θερσίτης αἴσχιστος ὤν· οὐκ ἄρα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἁρμονία. καὶ ταῦτα μὲν ἐν ἐκείνοις· ἐνταῦθα δὲ τέσσαρσι κέχρηται ἐπιχειρήσεσιν ἀνασκευαστικαῖς τῆς δὸξης ταύτης, ὧν τὸ τρίτον ἐστὶ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ Εὐδήμῳ δεύτερον. Cfr. infine, per il secondo argomento, fr. 7 Ross = fr. 45 Rose = PHILOP. *in de an.* 147.8-10 Hayduck: τοῦτο τρίτον ἐπιχείρημα· ἔστι δὲ τὸ δεύτερον τῶν ἐν τῷ Εὐδήμῳ. ὅτι δὲ ἁρμονία ἡ ὑγίεια, ἔδειξεν ἐν ἐκείνοις ἐκ τοῦ ἐναντίου τῆς νόσου· εἴπομεν δὲ ἀνωτέρω τὴν ἀγωγὴν τοῦ συλλογισμοῦ.

[26] Cfr. 'A. BADAWĪ, *Aflūṭīn 'inda l-'arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-Nahḍat al-miṣriyya, Il Cairo 1966, 52.16-8; *Plotiniana Arabica* ad codicum fidem anglice vertit G. LEWIS, in *Plotini Opera*, II: *Enneades* IV-V ed. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, Desclée de Brouwer-L'Edition Universelle, Paris-Louvain 1959, 207.

[27] PLAT. *Phaed.* 86B6 sg. (cfr. *supra*, n. 23).

[28] Frr. 11-2a-c Wehrli.

[29] THEM. *in de an.* 24.17 Heinze. Temistio, peraltro, non parla propriamente delle quattro proprietà dei corpi, ma di tutte le proprietà contrarie degli elementi.

[30] PHILOP. *in de an.* 146.1-3 Hayduck.

[31] SIMPL. *in de an.* 54.12 Hayduck.

[32] Fr. 11 Wehrli.

[33] Citato da SIMPL. *in de an.* 56.2-4 Hayduck.

menzionano inoltre i quattro elementi; ancora Dicearco[34], ed inoltre Aristosseno[35] e Simplicio[36] parlano anche delle membra e degli organi del corpo, la cui commistione armonicamente organizzata costituirebbe l'anima. Secondo tutte queste teorie l'anima non è però un epifenomeno del corpo[37], bensì un suo ἐπιγέννημα, un risultato o una conseguenza dell'esistenza e del funzionamento del corpo (Plotino, infatti, usa il verbo ἐπιγίνεσθαι, qui a linea 6, e così fanno anche altri Platonici più tardi, come Temistio, Filopono e Simplicio[38]).

[34] Fr. 7d Wehrli.

[35] Fr. 120a-d Wehrli.

[36] SIMPL. *in de an.* 54.12 Hayduck (dove si legga: τῶν μορίων ἢ τῶν ποιοτήτων); cfr. *ivi,* 54.15-6 sg.; 55.7-10; 56.11; si veda inoltre H.B. GOTTSCHALK, *Harmonia,* 188.

[37] È così che presenta questa dottrina H.B. GOTTSCHALK, *Harmonia,* 183: «Instead of an immanent relationship between the elementary bodily constituents the soul was, for Aristoxenus, the end product – epiphenomenon if you like – of the activity of the living organism as a whole».

[38] THEM. *in de an.* 24.32-5 Heinze: καὶ ἡ μὲν οὐσία ἡ δὲ οὔ· καὶ ἡ μὲν κινεῖ τὸ σῶμα, ἁρμονία δὲ οὐ κινεῖ τὰ ἡρμοσμένα, ἀλλ' ἐπιγίγνεται μὲν ἡρμοσμένοις, ἁρμόζει δὲ ἄλλος, ὥσπερ τὰς χορδὰς ὁ μουσικός· ἄλλης οὖν δεήσει τῇ ψυχῇ τῆς ποιούσης αὐτῇ τὴν ἁρμονίαν. Cfr. inoltre PHILOP. *in de an.* 142.3-13 Hayduck, cit. *supra,* n. 25, e inoltre *ivi,* 146.29-147.5 Hayduck: δεύτερος οὗτος συλλογισμὸς καὶ αὐτὸς ἐν δευτέρῳ σχήματι. ἡ ἁρμονία, φησίν, οὐ κινεῖ τὰ ἐξ ὧν ἐστιν· οὐ κινεῖ γὰρ τὰς χορδὰς ἡ ἁρμονία· ἡ ψυχὴ δὲ κινεῖ τὸ σῶμα οὗ ἐστι ψυχή· οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία. οὐδεμίαν γὰρ κίνησιν κινεῖ τὰ ὧν ἐστιν ἁρμονία ἡ ἁρμονία· οὔτε γὰρ κατὰ τόπον κινεῖ τὰ ἡρμοσμένα ἡ ἁρμονία (ὁ γὰρ τεχνίτης ἔξωθεν ταῦτα κινεῖ), οὔτε κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλ' οὐδὲ κατὰ ἀλλοίωσιν· οὐδὲ γὰρ ἡ ἁρμονία ἀλλοιοῖ τὰς χορδάς, ἀλλ' αὐτὴ μὲν ἐπιγίνεται κινηθεισῶν ἢ ἀλλοιωθεισῶν τῶν χορδῶν, οὐ μὴν γενομένη ἀλλοιοῖ τὰ ἐν οἷς ἐστιν. E ancora, SIMPL. *in de an.* 53.25-35 Hayduck: ὁ δὲ ἐκ τῆς ὑγείας καὶ ὅλως τῶν σωματικῶν ἀρετῶν τῇ τούτων παραθέσει τὸν ἔλεγχον ποιεῖται τῶν τὴν ψυχὴν οἰομένων ἁρμονίαν εἶναι σωματικήν. ἔστι μὲν γὰρ οὔτε ἡ ὑγεία ἢ ἰσχὺς ἢ κάλλος ἢ ἃς κοινότερον σωματικὰς καλεῖ ἀρετὰς σωματικὰς τελειότητας οὔσας ἁρμονία, ἀλλ' ἐπὶ μὲν ἁρμονίᾳ καὶ

(iii) Linee 9-28: confutazione della tesi dell'anima-armonia.

Linee 9-10:
ὅτι δὲ ἀδύνατον, πολλὰ ἤδη πρὸς ταύτην τὴν δόξαν εἴρηται·

La confutazione che si apre con queste parole è relativamente breve, in parte perché Plotino considera l'identificazione dell'anima con l'armonia come un fraintendimento della dottrina pitagorica (cfr. ἕτερον τρόπον di ll. 3-4), in parte perché, come egli afferma nelle linee ora citate, sono state sollevate contro questa opinione già molte difficoltà. In effetti tanto Platone nel *Fedone*[39] quanto Aristotele nell'*Eudemo*[40] e nel *De anima*[41] hanno avanzato varie obiezioni in proposito; più tardi, esse sono state riunite fra loro sino a formare una vera e propria serie di argomenti, come appare ad esempio in Temistio[42], Nemesio[43] e Filopono[44]. Con i suoi argomenti Plotino sembra inserirsi in questa tradizione, probabilmente preesistente, anche se le attestazioni appena citate sono po-

συμμετρίᾳ ἐγγινόμεναι, ἡ μὲν τῶν ποιοτήτων, ἡ δὲ τῶν ὁμοιομερῶν μορίων, ἡ δὲ τῶν ἀνομοιομερῶν· οὐ μὴν αὗται οὖσαι αἱ συμμετρίαι, ἀλλ' αἱ ἐπιγινόμεναι τελειότητες. πλὴν ταύταις ἂν δόξειε μᾶλλον προσήκειν ἡ ἁρμονία ἢ τῇ ψυχῇ, ὅτι ὑγεία μὲν καὶ ἰσχὺς κἂν τῶν ζώντων ὦσι σωμάτων, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ψυχήν, κατὰ δὲ τὸ σωματοειδὲς καὶ τὴν ἐκείνου ἐκφαίνονται εὐκρασίαν, ἡ δὲ ζωὴ καὶ ἡ ἐσχάτη κατὰ τὴν ψυχήν.

[39] Plat. *Phaed.* 91c6-95a3.

[40] Aristot. *Eud.* fr. 7 Ross = fr. 45 Rose: cfr. *supra*, n. 25 e *infra*, n. 74.

[41] Aristot. *de an.* A 4,407b32-408a28; cfr. *infra*, n. 75.

[42] Them. *in de an.* 24.21-30 Heinze.

[43] Nemes. *de nat. hom.* 22.19-23.23 Morani; cfr. ad esempio Damasc. *in Phaed.* i § 363 Westerink; i § 364; i § 365; i § 366; ii § 45; ii § 46; ii § 48; ii § 49; ii § 50; Philop. *in de an.* 142.3-13 Hayduck (citato *supra*, n. 25).

[44] Philop. *in de an.* 142.4-143.1 Hayduck (cfr. anche l'analisi di L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's 'Phaedo'*, ii: *Damascius*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 1973, 195-210).

steriori: ciò spiegherebbe il suo modo sbrigativo di esprimersi e l'andamento apodittico delle sue critiche.

Un'ampia documentazione sulle critiche mosse alla dottrina dell'anima-armonia si trova nel commento di Damascio sul *Fedone*[45]; in altri scrittori si incontrano allusioni critiche, nel contesto di discussioni ad altro proposito[46]. La persistenza di questa dottrina è peraltro provata dagli autori che ci hanno trasmesso i frammenti di Eraclide Pontico, Dicearco ed Aristosseno, esprimendo al contempo il loro disaccordo; un'ulteriore prova è rappresentata dalle confutazioni che si incontrano in Stratone di Lampsaco[47], Epicuro[48] e Lucrezio[49], nonché in Plutarco[50]. Queste confutazioni sono tuttavia diverse da quella elaborata da Plotino.

[45] DAMASC. *in Phaed.* I §§ 361-88 Westerink; cfr. II §§ 45-62.

[46] Giamblico, ad esempio, quando vuole sostenere che l'anima non può venire equiparata ad una singola branca della matematica, dato che essa è piuttosto l'insieme di tutte, allude criticamente alla dottrina dell'anima-armonia; cfr. IAMBL. *de comm. math. sc.* 9,40.12-8 Festa: ἓν μὲν οὖν γένος τῶν ἐν τοῖς μαθήμασιν [τῶν] ὄντων οὐκ ἄν τις αὐτὴν εὐλόγως θείη κατὰ τὴν τοιαύτην ἐπιβολὴν τῆς θεωρίας· μεριστὴ γὰρ ἂν οὕτω γένοιτο ἡ περὶ τῆς μαθηματικῆς οὐσίας γνῶσις. διόπερ [...] οὔτε ἁρμονίαν ἐν λόγοις ὑφεστῶσαν οὔτε ἄλλο οὐδὲν τοιοῦτο κατ' ἰδίαν ἀφοριστέον περὶ αὐτῆς.

[47] Fr. 118 Wehrli.

[48] Epicuro *apud* PHILOP. *in de an.* 143.2-4 Hayduck; cfr. H.B. GOTTSCHALK, *Harmonia*, 196 sg.

[49] LUCR. *de rer. nat.* III 98-103: «sensum animi certa non esse in parte locatum | verum habitum quendam vitalem corporis esse | harmoniam Grai quam dicunt, quod faciat nos | vivere cum sensu, nulla cum in parte siet mens | ut bona saepe valetudo cum dicitur esse | corporis, et non est tamen haec pars ulla valentis».

[50] PLUTARCH. *adv. Col.* 1119A-B: φέρε, τίς ὢν οὗτος ὁ ἐγὼ τυγχάνω; πότερον ὡς κρᾶμά τι μεμιγμένον ἔκ τε τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἢ μᾶλλον ἡ ψυχὴ τῷ σώματι χρωμένη, καθάπερ ἱππεὺς ἀνὴρ ἵππῳ χρώμενος, οὐ τὸ ἐξ ἵππου καὶ ἀνδρός; ἢ τῆς ψυχῆς τὸ κυριώτατον, ᾧ φρονοῦμεν καὶ λογιζόμεθα καὶ πράττομεν, ἕκαστος ἡμῶν ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ καὶ ψυχῆς μόρια πάντα καὶ σώματος ὄργανα τῆς τούτου δυνάμεως;

La tesi dell'anima-armonia era particolarmente pericolosa per i Platonici, dal momento che Platone nel *Timeo* aveva descritto l'anima come composta da intervalli musicali e in seguito aveva posto il corpo *in* essa: non era difficile trarre da ciò la conseguenza che essa fosse il principio regolatore o l'armonia del corpo – in particolare, del corpo del cosmo. Era pertanto vitale individuare esattamente le differenze fra la tesi dell'anima-armonia e la posizione di Platone. Contro questa tesi Plotino elenca sette obiezioni, una delle quali, la sesta, è considerata la più valida (τὸ [...] μέγιστον), ed è anche, assieme alla settima, quella in cui egli sviluppa un vero e proprio argomento invece di limitarsi alle formule sbrigative che caratterizzano le prime cinque obiezioni.

Linea 11:
καὶ γάρ, ὅτι τὸ μὲν πρότερον ἡ ψυχή, ἡ δ' ἁρμονία ὕστερον,

Che l'anima esista prima di ciò che la recepisce, mentre non è così per l'armonia – per usare la formula di L. G. Westerink – è un argomento del *Fedone*[51], che nel dialogo platonico è compiutamente sviluppato, mentre Plotino si limita a una breve menzione sotto forma di massima. È in questa forma che l'obiezione compare in Temistio, il quale

ἢ τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν οὐσία ψυχῆς ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα κεκραμένον ἔσχηκε τὴν τοῦ φρονεῖν καὶ ζῆν δύναμιν; Cfr. *non posse suav. vivi* 1096E.

[51] PLAT. *Phaed.* 92A9-E3; cfr. in particolare le linee 92A9-C2: οὐ γάρ που ἀποδέξῃ γε σαυτοῦ λέγοντος ὡς πρότερον ἦν ἁρμονία συγκειμένη, πρὶν ἐκεῖνα εἶναι ἐξ ὧν ἔδει αὐτὴν συντεθῆναι. ἢ ἀποδέξῃ; οὐδαμῶς, ἔφη, ὦ Σώκρατες. αἰσθάνῃ οὖν, ἦ δ' ὅς, ὅτι ταῦτά σοι συμβαίνει λέγειν, ὅταν φῇς μὲν εἶναι τὴν ψυχὴν πρὶν καὶ εἰς ἀνθρώπου εἶδός τε καὶ σῶμα ἀφικέσθαι, εἶναι δὲ αὐτὴν συγκειμένην ἐκ τῶν οὐδέπω ὄντων; οὐ γὰρ δὴ ἁρμονία γέ σοι τοιοῦτόν ἐστιν ᾧ ἀπεικάζεις, ἀλλὰ πρότερον καὶ ἡ λύρα καὶ αἱ χορδαὶ καὶ οἱ φθόγγοι ἔτι ἀνάρμοστοι ὄντες γίγνονται, τελευταῖον δὲ πάντων συνίσταται ἡ ἁρμονία καὶ πρῶτον ἀπόλλυται. Come segnala L.G. WESTERINK, *Greek Commentaries*, 195, nella lista di Filopono questo è il primo dei cinque argomenti contro la tesi dell'anima-armonia.

afferma che la tesi dell'anima-armonia è gia stata confutata da Platone e da Aristotele e, come primo argomento di questa confutazione, riprende letteralmente la formula plotiniana[52]. Ritroviamo l'argomento non solo in Damascio, che sta appunto commentando il *Fedone*[53] e non fa quindi che seguire fedelmente la sua fonte, ma anche in Filopono[54], il quale, commentando Aristotele, collega senza soluzione di continuità questo argomento e quelli dell'*Eudemo* e del *De anima*; egli, come già aveva fatto Nemesio[55], riconduce esplicitamente l'argomento della preesistenza dell'anima al tema della reminiscenza.

Linee 12-3:
καὶ ὡς τὸ μὲν ἄρχει τε καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι καὶ μάχεται πολλαχῇ, ἁρμονία δὲ οὐκ ἂν οὖσα ταῦτα ποιοῖ,

Il tema per cui l'anima domina il corpo e può contrapporglisi compare a più riprese nell'opera di Platone[56], ma solo nel *Fedone* è impiegato come argomento contro l'idea che essa sia armonia del corpo[57]. Naturalmente connesso con

[52] THEM. *in de an.* 24.21-3 Heinze: πιθανότητα μὲν οὖν ὁ λόγος ἔχει, διελήλεγκται δὲ πολλαχῇ καὶ ὑπ' Ἀριστοτέλους καὶ ὑπὸ Πλάτωνος. καὶ γὰρ ὅτι τὸ μέν πρῶτον τοῦ σώματος, τουτέστιν ἡ ψυχή, ἁρμονία δὲ ὕστερον...

[53] DAMASC. *in Phaed.* II § 45 Westerink.

[54] Cfr. *supra*, n. 25.

[55] NEMES. *de nat. hom.* 22.25-23.1 Morani.

[56] PLAT. *Tim.* 34C4-35A1: ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου συνεστήσατο. *Leg.* X 896C1-3: ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώματος ἡμῖν, σῶμα δὲ δεύτερόν τε καὶ ὕστερον, ψυχῆς ἀρχούσης, ἀρχόμενον κατὰ φύσιν.

[57] PLAT. *Phaed.* 92E4-93A10: τί δέ, ἦ δ' ὅς, ὦ Σιμμία, τῇδε; δοκεῖ σοι ἁρμονίᾳ ἢ ἄλλῃ τινὶ συνθέσει προσήκειν ἄλλως πως ἔχειν ἢ ὡς ἂν ἐκεῖνα ἔχῃ ἐξ ὧν ἂν συγκέηται; οὐδαμῶς. οὐδὲ μὴν ποιεῖν τι, ὡς ἐγᾦμαι, οὐδέ τι πάσχειν ἄλλο παρ' ἃ ἂν ἐκεῖνα ἢ ποιῇ ἢ πάσχῃ; συνέφη. οὐκ ἄρα ἡγεῖσθαί γε προσήκει ἁρμονίαν τούτων ἐξ ὧν ἂν συντεθῇ, ἀλλ' ἕπεσθαι.

questo è il tema della capacità che ha l'anima di contrastare le passioni, considerate come legate al corpo se non direttamente prodotte da esso. Al contrario, l'armonia non può né dominare ciò di cui è armonia, né opporglisi[58]: questo argomento, elaborato nel celebre passo del *Fedone* ora ricordato, diviene canonico nei Platonici tardi, ed è la pericope di Plotino che stiamo commentando a rappresentare il punto di partenza per molti di loro. Temistio, ad esempio, riprende alla lettera le linee 12-3 di Plotino ora citate, pur senza far menzione di Plotino; non solo la citazione è tacita, ma nella presentazione di Temistio la sintetica formula plotiniana compare come uno degli argomenti che Platone e Aristotele hanno elaborato, in piena concordia, contro la dottrina dell'anima-armonia[59]. Anche Nemesio sembra aver presente più

συνεδόκει. πολλοῦ ἄρα δεῖ ἐναντία γε ἁρμονία κινηθῆναι ἂν ἢ φθέγξασθαι ἤ τι ἄλλο ἐναντιωθῆναι τοῖς αὑτῆς μέρεσιν. πολλοῦ μέντοι, ἔφη.

[58] PLAT. *Phaed.* 94B4-D6: τί δέ; ἦ δ' ὅς· τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων ἔσθ' ὅτι ἄλλο λέγεις ἄρχειν ἢ ψυχὴν ἄλλως τε καὶ φρόνιμον; οὐκ ἔγωγε. πότερον συγχωροῦσαν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα πάθεσιν ἢ καὶ ἐναντιουμένην; λέγω δὲ τὸ τοιόνδε, οἷον καύματος ἐνόντος καὶ δίψους ἐπὶ τοὐναντίον ἕλκειν, τὸ μὴ πίνειν, καὶ πείνης ἐνούσης ἐπὶ τὸ μὴ ἐσθίειν, καὶ ἄλλα μυρία που ὁρῶμεν ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα· ἢ οὔ; πάνυ μὲν οὖν. οὐκοῦν αὖ ὡμολογήσαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν μήποτ' ἂν αὐτήν, ἁρμονίαν γε οὖσαν, ἐναντία ᾄδειν οἷς ἐπιτείνοιτο καὶ χαλῷτο καὶ ψάλλοιτο καὶ ἄλλο ὁτιοῦν πάθος πάσχοι ἐκεῖνα ἐξ ὧν τυγχάνοι οὖσα, ἀλλ' ἕπεσθαι ἐκείνοις καὶ οὔποτ' ἂν ἡγεμονεύειν; ὡμολογήσαμεν, ἔφη· πῶς γὰρ οὔ; τί οὖν; νῦν οὐ πᾶν τοὐναντίον ἡμῖν φαίνεται ἐργαζομένη, ἡγεμονεύουσά τε ἐκείνων πάντων ἐξ ὧν φησί τις αὐτὴν εἶναι, καὶ ἐναντιουμένη ὀλίγου πάντα διὰ παντὸς τοῦ βίου καὶ δεσπόζουσα πάντας τρόπους, τὰ μὲν χαλεπώτερον κολάζουσα καὶ μετ' ἀλγηδόνων, τά τε κατὰ τὴν γυμναστικὴν καὶ τὴν ἰατρικήν, τὰ δὲ πρᾳότερον, καὶ τὰ μὲν ἀπειλοῦσα, τὰ δὲ νουθετοῦσα, ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὀργαῖς καὶ φόβοις ὡς ἄλλη οὖσα ἄλλῳ πράγματι διαλεγομένη;

[59] Nel seguito del passo citato *supra*, n. 52, Temistio elenca fra gli argomenti elaborati da Platone e da Aristotele contro la tesi dell'anima-armonia il seguente: καὶ ὅτι τὸ μὲν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι καὶ μάχεται πολλάκις, ἁρμονία δὲ οὐ (THEM. *in de an.* 24.23-1 Heinze). Si tratta, come si vede, di una ripresa letterale della frase plotiniana.

il passo di Plotino che quello del *Fedone*[60]; lo stesso vale per Filopono[61]. Ciò ovviamente non si verifica nel caso di Damascio, che commenta il dialogo platonico[62].

Linea 14:
καὶ ὡς τὸ μὲν οὐσία, ἡ δ' ἁρμονία οὐκ οὐσία,

Questa affermazione non compare come tale nel *Fedone*, ma l'idea che l'anima non può rappresentare l'armonia del corpo perché è un essere nel senso più pieno del termine, e non una proprietà, sta alla base della confutazione platonica: *dato che* la nostra anima esisteva ancor prima di giungere nel corpo, ed anche allora la sua οὐσία era quella di un vero essere, la teoria che ne fa l'armonia del corpo è inaccettabile[63]. È Plotino ad impiegare l'idea che l'anima è οὐσία come una prova del fatto che essa non possa essere "armonia":

[60] NEMES. *de nat. hom.* 23.8-10 Morani: ἔτι ἡ μὲν ψυχὴ καὶ ἐναντιοῦται τῷ σώματι καὶ τὸν ἀρχικὸν ἐπέχει λόγον, ἅτε ἄρχουσα αὐτοῦ· ἡ δὲ ἁρμονία οὔτε ἡγεῖται οὔτε ἐναντιοῦται· οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία. La struttura sillogistica e soprattutto la conclusione introdotta da οὐκ ἄρα sono riprese da Plotino.

[61] PHILOP. *in de an.* 142.15-22 Hayduck: ἡ ἁρμονία, φησίν, οὐ μάχεται τοῖς ἡρμοσμένοις, ἀλλ' ἕπεται οὕτως ἔχουσα ὡς ἂν ἔχῃ τὰ ἡρμοσμένα· ἡ δὲ ψυχὴ μάχεται τῷ σώματι καὶ ἄρχει αὐτοῦ· οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία. ὅτι δὲ τὴν μὲν ἁρμονίαν οὐχ οἷόν τε τοῖς ἡρμοσμένοις μάχεσθαι, δῆλον· ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχει τὸ εἶναι· ἀδύνατον οὖν αὐτοῖς ἐναντιωθῆναι· οὐδὲν γὰρ ἐφίεται τοῦ μὴ εἶναι. ἡ δὲ ψυχὴ καταφρονεῖ τοῦ σώματος καὶ ἐναντιοῦται ταῖς τοῦ σώματος ὁρμαῖς, καὶ παντελῶς ἔδει φθαρῆναι, ὡς δὴ μὴ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι ἔχουσα. Filopono impiega l'espressione μάχεται (cfr. anche più avanti μάχεσθαι), che non si incontra nel *Fedone*, ma nel passo di Plotino; anch'egli segue la struttura argomentativa plotiniana, riprendendo fedelmente la conclusione οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία.

[62] Cfr. i passi del commento al *Fedone* indicati *supra*, n. 43.

[63] PLAT. *Phaed.* 92D7-E3: ἐρρήθη γάρ που οὕτως ἡμῶν εἶναι ἡ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς τὸ σῶμα ἀφικέσθαι, ὥσπερ αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὃ ἔστιν, ἐγὼ δὲ ταύτην, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, ἱκανῶς τε καὶ ὀρθῶς ἀποδέδεγμαι. ἀνάγκη οὖν μοι, ὡς ἔοικε, διὰ ταῦτα μήτε ἐμαυτοῦ μήτε ἄλλου ἀποδέχεσθαι λέγοντος ὡς ψυχή ἐστιν ἁρμονία.

dopo di lui, i Platonici non esiteranno a leggere nelle critiche rivolte da Aristotele alla tesi dell'anima-armonia esattamente questa concezione, anche se nel passo del *De anima* in cui questa tesi è criticata[64] l'idea che l'anima sia un'οὐσία non svolge alcun ruolo, e anche se la definizione di anima come οὐσία [...] ἡ κατὰ τὸν λόγον compare solo più avanti nel trattato aristotelico[65]. È fuor di dubbio che quando Plotino dice che l'anima non può essere armonia perché è οὐσία, egli dà a questo termine un significato ben diverso da Aristotele; i Platonici posteriori, invece, sembrano decisi a ritrovare nella critica *aristotelica* dell'anima-armonia proprio la nozione plotiniana di οὐσία come "vero essere" in senso platonico. Temistio è ancora una volta un esempio molto interessante: esponendo la dottrina di *de an.* A 4,407b32-4 – cioè il passo appena ricordato, in cui Aristotele dice che l'anima non può essere armonia, visto che l'armonia è λόγος e σύνθεσις mentre l'anima non è né l'una né l'altra cosa – egli cita fedelmente le parole di Aristotele, introdotte dalla formula «Ecco che cosa dice Aristotele», ma aggiunge una conclusione che è ripresa letteralmente dalla linea 14 di Plotino: «e l'anima è οὐσία, mentre l'armonia non lo è»[66].

Due altri argomenti del *Fedone*, letti in connessione con il *De anima* di Aristotele, sono stati intesi dai Platonici come direttamente collegati alla natura sostanziale dell'anima: quello per cui l'armonia ammette dei gradi mentre l'anima no, e

[64] ARISTOT. *de an.* A 4,407b32-4: καίτοι γε ἡ μὲν ἁρμονία λόγος τίς ἐστι τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις, τὴν δὲ ψυχὴν οὐδέτερον οἷόν τ' εἶναι τούτων.

[65] ARISTOT. *de an.* B 1,412b10-1: καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψυχή· οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι ...

[66] THEM. *in de an.* 24.30-2 Heinze: ἃ δὲ νῦν 'Αριστοτέλης (*de an.* A 4,407b32-4) φησί, τοιαῦτά ἐστιν. ἡ ἁρμονία λόγος ἐστὶ τῶν ἡρμοσμένων καὶ σύνθεσις τῶν μεμιγμένων, ἡ ψυχὴ δ' οὔτε σύνθεσις οὔτε λόγος· καὶ ἡ μὲν οὐσία, ἡ δὲ οὔ.

quello per cui è l'anima a poter essere "armonica" (cioè virtuosa) o "disarmonica" (cioè viziosa), non certo l'armonia stessa [67]. Nemesio, ad esempio, ha una sintetica formula per collegare fra loro la natura sostanziale dell'anima – provata dalla sua capacità di recepire i contrari – e l'impossibilità che essa sia armonia [68]; lo stesso argomento di Nemesio si legge in Damascio [69], quando commenta *Phaed.* 93B4-7 (l'anima è passibile di contrari come virtù e vizio); commentando *Phaed.* 93D1-E10 (l'anima, a differenza dell'armonia, non è passibile di gradi), egli inoltre distingue fra un'armonia che non è passibile di gradi, proprio perché è sostanza e può dunque coincidere con l'anima [70], e un'armonia che, come la virtù, è passibile di gradi, non è quindi sostanza e non coincide con l'anima [71]. Infine Filopono, che sta commentando Aristotele, costruisce un vero e proprio sillogismo, basato sul testo aristotelico, e al quale Plotino fornisce la prova della minore: egli dice infatti che l'armonia è λόγος e σύνθεσις delle cose che vengono mescolate, e queste sono le parole di Aristotele, che costituiscono la premessa maggiore; la premessa minore (l'anima non è né λόγος né σύνθεσις) e la conclusione (dunque

[67] Cfr. PLAT. *Phaed.* 93A11-C10 e 93D1-94B3.

[68] NEMES. *de nat. hom.* 23.18-21 Morani: ἔτι ἡ ψυχὴ τῷ ἐπιδέχεσθαι τὰ ἐναντία παρὰ μέρος οὐσία ἐστὶ καὶ ὑποκείμενον· ἡ δὲ ἁρμονία ποιότης καὶ ἐν ὑποκειμένῳ· ἡ δὲ οὐσία ποιότητος ἕτερον· καὶ ἡ ψυχὴ ἄρα ἁρμονίας ἕτερον.

[69] DAMASC. *in Phaed.* I § 369 Westerink (*ad Phaed.* 93B4-7): ὅτι ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου λαμβάνεται ὑπόθεσις, μὴ εἶναι ψυχὴν ψυχῆς μᾶλλον καὶ ἧττον. οὐσία γάρ, εἴπερ δεκτικὴ τῶν ἐναντίων· καὶ ζῴου μέρος, οὐσία δὲ τὸ ζῷον· καὶ συνεκτικὴ τοῦ σώματος, πολλῷ ἄρα μᾶλλον οὐσία.

[70] Come si è visto (cfr. *supra*, n. 12) per Damascio c'è un senso in cui l'anima è "armonia"; cfr. anche, *infra*, n. 95.

[71] DAMASC. *in Phaed.* I § 374 Westerink (*ad Phaed.* 93D1-E10): ὅτι ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, ὥστε καὶ ἁρμονία καὶ ἀναρμοστία· τοιαῦται γὰρ ὑπόκεινται. ἀλλ' ἡ ὡς ψυχὴ ἁρμονία οὐ δέχεται, ὑπόκειται γὰρ ρὐσία· ἡ δὲ ὡς ἀρετὴ ἁρμονία οὐκ ἂν εἴη ψυχή, δέχεται γὰρ αὕτη ἁρμονίαν καὶ ἀναρμοστίαν.

l'anima non è armonia) sono anch'esse ricavate dal testo di Aristotele; ma quando Filopono spiega *perché* l'anima non è né λόγος né σύνθεσις, è ancora la formula di Plotino la sua fonte: «l'anima infatti è οὐσία, invece nessuno dei due (λόγος e σύνθεσις) lo è»[72]. In modo analogo Simplicio attribuisce ad Aristotele la dimostrazione del fatto che l'anima è οὐσία e non σχέσις, e conclude ascrivendo ad Aristotele l'argomento perfettamente plotiniano per cui l'anima non può essere armonia perché è οὐσία, e anzi ἀρχικὴ οὐσία[73].

Linee 14-6:
καὶ ὅτι ἡ κρᾶσις τῶν σωμάτων, ἐξ ὧν συνέσταμεν, ἐν λόγῳ οὖσα ὑγεία ἂν εἴη,

Questo argomento si trova nell'*Eudemo* aristotelico[74] ed è

[72] PHILOP. *in de an.* 146.20-6 Hayduck: ἔστι δὲ ὁ συλλογισμός τοιοῦτος· ἡ ἁρμονία λόγος ἐστὶν ἢ σύνθεσις τῶν μιχθέντων, ἡ δὲ ψυχὴ οὔτε λόγος ἐστὶν οὔτε σύνθεσις, ἡ ψυχὴ οὐκ ἔστιν ἄρα ἁρμονία. ὅτι δὲ μήτε λόγος μήτε σύνθεσίς ἐστιν ἡ ψυχή, νῦν μὲν ὡς ἐναργὲς ἔλαβεν (ἄτοπον γὰρ τὸ σύνθεσιν ἢ λόγον τὴν ψυχὴν λέγειν, οἷον διπλασίονα ἢ ἡμιόλιον ἤ τινα ἄλλον, ἢ πάλιν σύνθεσιν, ἥτις ἐστὶ παράθεσις σωμάτων· οὐσία γάρ ἐστιν ἡ ψυχή, τούτων δὲ οὐδέτερον οὐσία).

[73] SIMPL. *in de an.* 53.15-23 Hayduck: τί μὲν οὖν ἡ σύνθεσις καὶ τί ὁ λόγος, μικρὸν ὑποκατελθὼν αὐτὸς σαφηνίζει. τοσοῦτον δὲ καὶ νῦν λαβών, ὅτι σχέσις τις καὶ ἡ σύνθεσις καὶ ὁ λόγος πρὸς ἄλληλα τῶν μιχθέντων, τὴν ψυχὴν οὐσίαν ἀλλ' οὐ σχέσιν δείκνυσι διὰ τοῦ προκειμένου. ἐκ μὲν οὖν τοῦδε τοῦ λόγου οὐ μόνον ἡ ὡς ὀργάνῳ χρωμένη τῷ σώματι ζωὴ οὐκ οὖσα ἁρμονία ὑπέμνησται, ἀλλὰ [γὰρ] καὶ ἡ αὐτοῦ ὁριστικὴ τοῦ ὀργάνου. πᾶσα γὰρ ζωὴ οὐσία, ἐπειδὴ καὶ τὸ ζῷον, καὶ ἐπειδὴ τῶν ἐναντίων δεκτική. τὸ δὲ ἐφεξῆς ἐπὶ τῆς χρωμένης ἠρώτηται. αὕτη γὰρ ἡ κινοῦσα, ἣ οὐ μόνον ἐστὶν οὐσία, ἀλλὰ καὶ ἀρχικὴ οὐσία. οὔτε δὲ οὐσία οὔτ' ἔτι μᾶλλον ἀρχικὴ ἡ σχετικὴ ἁρμονία.

[74] ARISTOT. *Eud.* fr. 7 Ross = fr. 45 Rose = DAMASC. *in Phaed.* I § 383 Westerink, cit. *supra*, n. 25; PHILOP. *in de an.* 144.22-145.6 Hayduck, cit. *supra*, n. 25; *ivi*, 147.8-9 Hayduck, cit. *supra*, n. 25.

menzionato anche nel *De anima*[75], ove include anche le ἀρεταί fisiche (ad esempio bellezza e forza[76]). Esso non compare in Platone, e il modo in cui è formulato da Plotino suggerisce che egli avesse in mente il *De anima* piuttosto che l'*Eudemo*. Il frammento dell'*Eudemo*, in ambedue gli autori che l'hanno trasmesso – Damascio e Filopono –, nega che l'anima sia armonia delle componenti del corpo sulla base dell'analogia con la loro disarmonia, che è la malattia: l'armonia delle parti del corpo sarà dunque la salute, non l'anima. Nel *De anima*, invece, Aristotele si limita a dire che l'armonia delle parti del corpo e in generale il possesso delle σωματικαὶ ἀρεταί sarà eventualmente la salute e non l'anima, senza chiamare in causa l'analogia con la disarmonia-malattia. L'argomento qui riassunto da Plotino segue dunque la formulazione del *De anima* e non quella dell'*Eudemo*, che ricompare invece in Temistio[77] (senza che il dialogo aristotelico venga citato) e naturalmente in Damascio e Filopono.

Linee 16-7:
καὶ ὅτι καθ' ἕκαστον μέρος ἄλλως κραθὲν εἴη ἂν ψυχὴ ἑτέρα, ὥστε πολλὰς εἶναι,

Neppure questo argomento viene da Platone: è Aristotele che, nel *De anima*, solleva contro la tesi per cui l'anima sa-

[75] ARISTOT. *de an.* A 4,408a1-3: ἁρμόζει δὲ μᾶλλον καθ' ὑγιείας λέγειν ἁρμονίαν, καὶ ὅλως τῶν σωματικῶν ἀρετῶν, ἢ κατὰ ψυχῆς.

[76] Cfr. *supra*, n. 38.

[77] THEM. *in de an.* 24.27-9 Heinze. Nel passo immediatamente successivo a quello citato *supra*, n. 52, in cui Temistio afferma che la tesi dell'anima-armonia è già stata confutata da Aristotele e da Platone, si legge: καὶ ὅτι εἴπερ τοῦ σώματος ἡ ἀναρμοστία νόσος ἐστὶν ἢ αἶσχος ἢ ἀσθένεια, ἡ ἁρμονία τοῦ σώματος κάλλος ἂν εἴη καὶ ὑγίεια καὶ δύναμις ἀλλ' οὐ ψυχή.

rebbe λόγος τῆς μίξεως l'obiezione che, se così fosse, dovrebbero esserci in ogni vivente molte anime e non una sola [78]. L'argomento si incentra sulla nozione di λόγος: Aristotele fa notare che il principio razionale o criterio organizzativo secondo il quale gli elementi si dispongono per divenire carne oppure ossa non è lo stesso; se dunque l'anima fosse il λόγος τῆς μίξεως degli elementi, ognuna delle parti organizzate del corpo avrebbe la propria anima ed il corpo nel suo complesso ne avrebbe molte. Questo ragionamento è sinteticamente e fedelmente evocato nella frase di Plotino e ricompare, come è ovvio, nei commentatori platonici del *De anima*, Temistio [79], Filopono [80] e Simplicio [81]; ma anche Damascio, pur commentando non il *De anima* bensì il *Fedone*, ricorre all'argomento aristotelico, sia riproducendolo fedelmente [82] sia applicandolo a un differente contesto [83].

[78] ARISTOT. *de an.* A 4,408a13-8: ὁμοίως δὲ ἄτοπον καὶ τὸ τὸν λόγον τῆς μίξεως εἶναι τὴν ψυχήν· οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον ἡ μίξις τῶν στοιχείων καθ' ἣν σάρξ καὶ καθ' ἣν ὀστοῦν. συμβήσεται οὖν πολλάς τε ψυχὰς ἔχειν καὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, εἴπερ πάντα μὲν ἐκ τῶν στοιχείων μεμιγμένων, ὁ δὲ τῆς μίξεως λόγος ἁρμονία καὶ ψυχή.

[79] Cfr. THEM. *in de an.* 25.15 sg. Heinze.

[80] Cfr. PHILOP. *in de an.* 141.33 sg. Hayduck; 148.31 sg.; 149.18 sg.; 150.12 sg.; 152.1 sg.

[81] Cfr. SIMPL. *in de an.* 55.7 sg. Hayduck; 55.24 sg.

[82] Cfr. DAMASC. *in Phaed.* I § 383 Westerink; II § 56.10-1.

[83] Cfr. DAMASC. *in Phaed.* I § 375, in cui la molteplicità delle anime che scaturirebbe dall'ipotesi dell'anima-armonia è messa a contrasto con la capacità che ha l'anima di "opporsi": le varie anime che sarebbero armonie di complessi di organi diversi si opporrebbero fra loro; ma l'ordine che regna tra le parti del corpo è evidente, e allora bisognerebbe immaginare un'armonia sovraordinata a queste armonie in conflitto, che le "armonizzasse".

Linee 16-23:
καὶ τὸ δὴ μέγιστον, ὡς ἀνάγκη πρὸ τῆς ψυχῆς ταύτης ἄλλην ψυχὴν εἶναι τὴν ποιοῦσαν τὴν ἁρμονίαν ταύτην, οἷον ἐπὶ τῶν ὀργάνων τὸν μουσικὸν τὸν ἐντιθέντα ταῖς χορδαῖς τὴν ἁρμονίαν λόγον ἔχοντα παρ' αὐτῷ, καθ' ὃν ἁρμόσει. οὔτε γὰρ ἐκεῖ αἱ χορδαὶ παρ' αὐτῶν οὔτ' ἐνταῦθα τὰ σώματα ἑαυτὰ εἰς ἁρμονίαν ἄγειν δυνήσεται.

Solo gli ultimi due argomenti, questo e il settimo, trovano maggiore attenzione da parte di Plotino, che, come si è visto, si era limitato fin qui a evocare brevemente obiezioni molto note (cfr. l. 10, πολλὰ ἤδη πρὸς ταύτην τὴν δόξαν εἴρηται). Che questi siano per lui gli argomenti principali è indicato non soltanto dalla loro maggiore ampiezza ma anche dalla collocazione, a chiusura dell'elenco delle ragioni per le quali la tesi dell'anima-armonia è inaccettabile. Dei due ultimi argomenti, questo – il sesto – è definito il più importante, τὸ [...] μέγιστον. È possibile che esso sia stato in qualche modo ispirato da *de an.* A 4,407b34-408a1, dove Aristotele obietta che l'anima è principio di movimento, mentre l'armonia non lo è [84]; ma è chiaro che Aristotele, pur limitandosi ad un'osservazione per così dire preliminare – dice infatti che la capacità di muovere è la caratteristica che tutti riconoscono all'anima, senza addentrarsi nella spiegazione di che cosa sia tale capacità – sta applicando la propria nozione di causa efficiente come principio capace di produrre un movimento: per poter essere causa del movimento del corpo, l'armonia dovrebbe essere qualcosa di diverso da ciò che è (una proprietà o un effetto del corpo animato). L'argomento di Plotino ha tutt'altro presupposto.

[84] ἔτι δὲ τὸ κινεῖν οὐκ ἔστιν ἁρμονίας, ψυχῇ δὲ πάντες ἀπονέμουσι τοῦτο μάλισθ' ὡς εἰπεῖν. CICER. *tusc.* I 41, parlando di Aristosseno dice: «membrorum vero situs et figura corporis vacans animo quam possit harmoniam efficere, non video».

La differenza fra il musico e l'armonia prodotta dallo strumento musicale non è infatti quella fra la causa efficiente e il suo effetto[85], ma quella fra un principio che ha in se stesso il λόγος dell'armonia, da un lato, e dall'altro degli oggetti fisici di per sé inerti, incapaci di darsi da soli questo λόγος, che risulta il vero artefice del suono prodotto dagli strumenti. È questo dunque l'argomento decisivo, quello che meglio riflette il pensiero di Plotino sulla questione: quando, all'inizio del trattato *Sull'immortalità dell'anima*, la stessa obiezione contro le teorie che fanno produrre l'anima da fattori o elementi di grado ontologico inferiore era stata formulata in termini generali, Plotino aveva proclamato la necessaria esistenza di un principio dell'ordine e della commistione degli elementi, ontologicamente superiore alle cose ordinate e mescolate: δεῖ ἄρα εἶναι τὸ τάξον καὶ τὸ τῆς κράσεως αἴτιον· ὥστε τοῦτο τάξιν ἂν ἔχοι ψυχῆς[86]. In altre parole, l'argomento di Plotino presuppone la sua teoria della causalità dei principi intelligibili, e non è collegato se non in modo molto lato all'obiezione aristotelica circa l'incapacità dell'armonia di produrre un movimento[87]. Se però ci volgiamo ai Platonici più tardi, incontriamo la fusione tra il passo di Plotino che stiamo commen-

[85] In questo modo, invece, è inteso il passo aristotelico da Filopono: cfr. il testo citato *supra*, n. 38.

[86] IV 7 [2],2.20-2.

[87] Nel trattato *Sull'impassibilità degli incorporei* (III 6 [26]) Plotino cita l'esempio dell'armonia per illustrare la propria teoria della causalità "per la presenza della causa" (cfr. III 6 [26],4.42: τῇ παρουσίᾳ ποιεῖν): l'esempio è quello di un'armonia che fosse capace di muovere le corde da sé sola (III 6 [26],4.43: ἐξ αὐτῆς τὰς χορδὰς ἐκίνει); essa allora sarebbe un tale tipo di causa non efficiente (cfr. III 6 [26],4.40-1: ἄλλος τρόπος κινήσεως ἢ ἐνεργείας). Solo i principi formali e intelligibili sono portatori di tale causalità. Le cause fisiche del movimento, invece, somigliano al musico nell'esempio dell'armonia (cfr. III 6 [26],4.47-8). Il contesto del ragionamento è diverso (si tratta infatti per Plotino di stabilire che solo i corpi sono capaci di subire affezioni: cfr. III 6 [26],4.49-50: καὶ γὰρ κἀκεῖ οὐχ ἡ ἁρμονία πέπονθεν, ἀλλ' ἡ χορδή), ma la distinzione fra il modo

tando e il passo del *De anima* richiamato sopra: Temistio, nell'esporre l'obiezione aristotelica per cui l'armonia non può essere principio di movimento, la racchiude fra due frasi tratte da Plotino: una, come abbiamo già visto[88], è quella che contrappone l'anima come οὐσία all'armonia, che non è οὐσία; l'altra è la frase che stiamo commentando, riassunta da Temistio ma ben riconoscibile. Il risultato è, ancora una volta, l'interpretazione delle critiche di Aristotele alla tesi dell'anima-armonia alla luce della concezione plotiniana dell'anima: il difetto della concezione dell'anima come armonia del corpo, per Temistio, è che essa fa derivare ciò che è superiore da ciò che è inferiore, lasciando vacante il posto del vero principio – quello ontologicamente superiore alle cose armonizzate – e aprendo così un inutile processo di duplicazione alla ricerca di tale causa dell'ordine e del corretto funzionamento delle parti del corpo[89]: ma è Plotino, e non Aristotele, il vero ispiratore di questa critica, benché sia il *De anima* il testo che Temistio sta parafrasando.

Linee 23-8:
ὅλως δὲ καὶ οὗτοι ἐξ ἀψύχου ἔμψυχα ποιοῦσι καὶ [τὰ] ἐξ ἀτάκτων κατὰ συντυχίαν τεταγμένα, καὶ τὴν τάξιν οὐκ ἐκ τῆς ψυχῆς, ἀλλ' αὐτὴν ἐκ τῆς αὐτομάτου τάξεως τὴν ὑπόστασιν εἰληφέναι. τοῦτο δὲ οὔτε ἐν τοῖς κατὰ μέρος οὔτε ἐν τοῖς ἄλ.λοις δυνατὸν γενέσθαι.

Quest'ultimo argomento, che non è presente né in Platone né in Aristotele, è una conseguenza e una generalizzazione del sesto, nel quale, come abbiamo appena visto, Plotino fa osservare che non è possibile che l'ordine e il funzionamento delle parti del corpo siano prodotti da una causa che non sia già di

in cui è causa un principio intelligibile e il modo in cui lo è un principio efficiente è la stessa impiegata in IV 7 [2].

[88] Cfr. *supra*, n. 66.

[89] Cfr. *supra*, n. 38.

per sé di natura psichica; se non si vuole produrre un'inutile duplicazione, ipotizzando un'altra anima che sia causa dell'anima-armonia, bisognerà quindi ammettere che la causa dell'ordine delle parti del corpo è incorporea e ontologicamente superiore al corpo. Il settimo argomento estende l'obiezione a tutti gli aspetti del rapporto fra i corpi e le loro cause immateriali, come esso è visto da coloro che considerano l'anima un ἐπιγέννημα del corpo. Anche i sostenitori dell'anima-armonia (καὶ οὗτοι) – come gli Stoici per altro motivo – fanno derivare ciò che è ontologicamente superiore da ciò che è ontologicamente inferiore, l'ordine dal disordine e dal caso; così facendo, essi invertono l'ordine di causalità fra l'anima e le cose alle quali l'anima dà ordine: invece di far derivare la τάξις dall'anima, fanno sorgere l'anima dalla disposizione di cose di per sé inerti, disposizione che non può essere se non casuale (ἐκ τῆς αὐτομάτου τάξεως), visto che il principio dell'ordine risiede nell'anima razionale. Questa inversione del rapporto causa-effetto è errata tanto sul piano delle realtà individuali quanto in ogni altro ambito (ἐν τοῖς ἄλλοις): nell'ambito della nostra esperienza non vediamo mai prodursi spontaneamente l'ordine dal disordine, e allo stesso modo non dobbiamo pensare che ciò sia possibile nel caso dell'anima e degli elementi che costituiscono il corpo. Se essi funzionano armonicamente è perché c'è l'anima, e non l'inverso [90]. Plotino ha così concluso la sua argomentazione.

[90] L'argomento è ripreso in modo riconoscibile da PHILOP. *in de an.* 149.29-32 Hayduck: ἐπὶ πᾶσι δὲ ἐροῦμεν ὅτι εἰ ἁρμονία ἡ ψυχή, τὰ ἄνω κάτω ποιήσουσιν. ἔσονται γὰρ τὰ ἄψυχα ψυχῶν αἴτια, τὰ ἄλογα λόγου, τὰ ἀναίσθητα αἰσθήσεως, ὅπερ ἄτοπον τὰ χείρονα τῶν κρειττόνων λέγειν αἴτια εἶναι. Cfr. inoltre *ivi*, 150.16-25: εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα ἡ ψυχή, διὰ τί ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων εἰδῶν, ὀστοῦ καὶ σαρκὸς καὶ τῶν ὁμοίων, οὐ τὰ στοιχεῖα ἀλλὰ τόν λόγον ᾐτιάσατο, ἐπὶ δὲ ψυχῆς αὐτὰ τὰ στοιχεῖα; εἰ γὰρ κρεῖττον τὸ εἶδος τῆς ὕλης, ὕλη δὲ τὰ στοιχεῖα τῶν μορίων τοῦ ζῴου, εἶδος δὲ ὁ λόγος, κρείττων ἄρα τῶν στοιχείων ὁ λόγος τῆς κράσεως αὐτῶν· ὥστε τὰ μὲν χείρονα εἴδη, ὀστοῦν λέγω καὶ σὰρξ καὶ τὰ

(iv) Linea 28: conclusione.
οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία.

Come segnalano Henry-Schwyzer, questa frase ha un'esatta corrispondenza in uno scritto di poco successivo, nel quale Plotino riassume le proprie tesi fondamentali sull'anima: τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν τίς ποτέ ἐστι ζητοῦντες σῶμα οὐδὲν αὐτὴν δείξαντες εἶναι, οὐδ' ἐν ἀσωμάτοις αὖ ἁρμονίαν... (IV 2 [4],1.1-3).

Ci si può interrogare, ed è giunto il momento di farlo, sulle ragioni per le quali Plotino ha respinto la dottrina dell'anima-armonia, soprattutto in considerazione del fatto che non mancano nella tradizione platonica le attestazioni di questa dottrina; inoltre, fra coloro che affermano che l'anima *in un certo senso* è ἁρμονία compare sorprendentemente Plotino stesso. Nel più tardo trattato *Sui numeri* (VI 6 [34]), infatti, egli cita *Timeo* 36E6-37A1 (μετέχουσα [...] ἁρμονίας), e afferma senza esitazione che μετέχουσά φησιν (*scil.* Platone) ἀριθμοῦ καὶ ἁρμονίας καὶ ἀριθμὸς αὖ καὶ ἁρμονία· οὔτε γὰρ σῶμά φησί τις οὔτε μέγεθος· ἀριθμὸς ἄρα ἡ ψυχή, εἴπερ οὐσία (VI 6 [34],16.43-5). Con questa affermazione Plotino si inscrive nella tradizione accademica che fa dell'anima un "numero"[91]; ma dobbiamo vedere qui una contraddizione rispetto alle critiche sollevate contro la tesi dell'anima-armonia nei più antichi trattati IV 7 [2] e IV 2 [4]? Una rapida panoramica delle attestazioni della dottrina dell'anima-armonia nella tradizione platonica aiuterà a risolvere questa apparente contraddizione. Per Porfirio, lo si è visto, il senso in cui l'anima è

ὅμοια, ἐκ τῶν κρειττόνων ἔσονται, λέγω δὴ τοῦ λόγου τῆς κράσεως, μᾶλλον δὲ αὐτὸς ὁ λόγος ἔσονται, τὸ δὲ κρεῖττον εἶδος ἡ ψυχὴ ἐκ τῶν χειρόνων, τῆς ὕλης λέγω· ταῦτα γὰρ ἦν ὕλη τῶν ἄλλων εἰδῶν· τὰ κρείττονα ἄρα ἐκ τῶν χειρόνων ἔσονται, ὅπερ ἄτοπον.

[91] Cfr. XENOCR. fr. 60 Heinze = ffr. 165-74 Isnardi Parente. H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Grüner, Amsterdam 1967, 297 collega a questa tradizione anche Plotino.

"armonia" è dato dalla sua μεσότης[92]; Giamblico - al quale dobbiamo un excursus dossografico sui sensi nei quali l'anima è "armonia" per i Platonici - afferma che essa è ἁρμονία μαθηματική[93]; per Proclo, essa «armonizza» se stessa ed è «armonia che deriva da armonie»[94]; Damascio precisa che essa è, sì, ἁρμονία, ma solo in quanto χωριστὴ ἁρμονία[95] e afferma che essa lo è in quanto partecipa dell'armonia e del numero[96], come aveva detto anche Plotino; ancora Damascio, come si è già visto, pensa che l'anima sia armonia nel senso che è un principio intrinsecamente "armonico" o "armoniosamente strutturato", e qualcosa di simile compare anche in Macrobio[97].

[92] Cfr. *supra*, n. 9.

[93] Iambl. *de an.* in Stob. I 364.19-365.4 Wachsmuth: ἔτι τοίνυν τὴν ἁρμονίαν ἴδωμεν, οὐ τὴν ἐν σώμασιν ἐνιδρυμένην, ἀλλ' ἥτις ἐστὶ μαθηματική. ταύτην τοίνυν, ὡς μὲν ἁπλῶς εἰπεῖν, τὴν τὰ διαφέροντα ὁπωσοῦν σύμμετρα καὶ προσήγορα ἀπεργαζομένην ἀναφέρει εἰς τὴν ψυχὴν Μοδέρατος· τὴν δ' ὡς ἐν οὐσίαις καὶ ζωαῖς καὶ γενέσει πάντων μεσότητα καὶ σύνδεσιν ὁ Τίμαιος αὐτῇ ἀνατίθησι, τὴν δ' ὡς ἐν λόγοις τοῖς κατ' οὐσίαν προϋπάρχουσι Πλωτῖνος καὶ Πορφύριος καὶ Ἀμέλιος παραδεδώκασι, τὴν δὲ συνδιαπλεκομένην τῷ κόσμῳ καὶ ἀχώριστον τοῦ οὐρανοῦ πολλοὶ δή τινες τῶν Πλατωνικῶν καὶ Πυθαγορείων προκρίνουσιν.

[94] Procl. *in Tim.* III 336.10-24: πάντα ἐστὶν ἐν πάσαις ταῖς ψυχαῖς, ἀλλ' οἰκείως ἐν ἑκάσταις, ὅπου μὲν θείως, ὅπου δὲ δαιμονίως, ὅπου δὲ μερικῶς· καὶ γὰρ αἱ μεσότητες καὶ οἱ ἡμιόλιοι καὶ οἱ ἐπίτριτοι λόγοι καὶ ὁ ἐπόγδοος μετὰ τοῦ λείμματος ἐν πάσαις ἐστί· πῶς γὰρ ἄλλως ψυχὴ γιγνώσκειν δύναται τὴν ὅλην ἁρμονίαν καὶ λόγους τίκτειν οὕτω παγκάλους ἢ τὰς αἰτίας αὐτῶν ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ καὶ οὖσα καὶ αὐτὴ κατὰ τὴν αὑτῆς τάξιν ἁρμονία τις ἐξ ἁρμονιῶν, οὐχ ἡ τῶν ἡρμοσμένων (ἐν ἄλλῳ γάρ ἐστιν αὕτη καὶ ἑτεροκίνητος ὑπάρχει καὶ ἀπ' ἄλλης αἰτίας ἤρτηται τῆς κινητικῆς), ἀλλ' ἡ ἑαυτὴν ἁρμόζουσα καὶ ἀπὸ τῶν ὅλων ἡρμοσμένη; πάντας οὖν ἕξει τοὺς εἰρημένους λόγους καὶ πρὸς τούτοις τὰς εἰς ἑπτὰ τοῦ θατέρου κύκλου διαιρέσεις (ἄνωθεν γὰρ ἀπὸ τῶν θείων ψυχῶν ἡ δημιουργικὴ τομὴ ἄχρι τῶν μερικωτάτων) καὶ ὅσα ἄλλα τεθεωρήκαμεν ἐν τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ.

[95] Damasc. *in Phaed.* I § 377.2 Westerink; cfr. anche II § 47.

[96] Cfr. il testo di Damascio citato *supra*, n. 12.

[97] Macrob. *in somn. Scip.* I 6,43: «item nullus sapientium animam ex symphoniis quoque musicis constitisse dubitavit».

Tutte queste posizioni sono accomunate dal tentativo di individuare un senso speciale nel quale può essere vero ciò che Platone dice dell'anima nel *Timeo*, quando ne fa produrre l'οὐσία da intervalli armonici: in altre parole, occorre specificare la nozione di ἁρμονία perché essa si adatti all'anima, il che implica che *simpliciter* essa non può essere definita ἁρμονία. Quando Damascio afferma che essa è χωριστὴ ἁρμονία, coglie probabilmente il punto che tutti questi filosofi condividono; eppure nessuno di loro, eccetto Plotino, ha ritenuto necessario esporre le ragioni per le quali l'anima non è "armonia" nel senso ordinario del termine, a meno che non vi sia stato condotto dal suo ruolo di commentatore o del *Fedone* o del *De anima*.

Plotino, invece, ha considerato la refutazione della tesi per cui l'anima è un ἐπιγέννημα di fattori o elementi materiali come una tappa indispensabile nella propria dimostrazione della sua immortalità, ed ha imperniato questa refutazione su di un argomento – il sesto – che solleva esattamente la questione dell'impossibilità che ciò che è ontologicamente inferiore produca ciò che è ontologicamente superiore. È per questo motivo che la tesi dell'anima-armonia viene per così dire "riesumata": essa fornisce un esempio chiaro di ciò che Plotino ritiene inaccettabile nella descrizione del rapporto anima-corpo, anche qualora si sostenga l'incorporeità dell'anima. Come suggerisce la sintetica formulazione di IV 2 [4], οὐδ' ἐν ἀσωμάτοις αὖ ἁρμονίαν, non basta infatti che l'anima sia dichiarata incorporea per soddisfare i requisiti del platonismo come esso è inteso da Plotino, ma occorre anche avere una visione corretta della relazione causale che la lega al corpo: essa ne è causa, mai effetto, e anche una concezione di così nobile ascendenza platonico-pitagorica come quella dell'anima-armonia deve essere affrontata e criticata, perché suggerisce che l'anima sia il prodotto di fattori ontologicamente inferiori.

L'allusione al fraintendimento del senso autentico in cui i

Pitagorici parlarono dell'anima in termini di armonia e il fatto che in VI 6 [34] Plotino consideri valida per l'anima l'accezione di ἁρμονία μαθηματική ci possono far pensare che, se egli fosse stato interessato a discutere il senso in cui i Pitagorici e Platone parlavano dell'anima in tal modo, avrebbe scagionato la teoria platonico-pitagorica dall'accusa di epifenomenismo; ma non era interessato, e non lo ha fatto. Ciò che gli premeva era stabilire che non basta affermare che l'anima è incorporea per ottenere di averne provata la separabilità dal corpo e quindi l'immortalità: bisogna anche aver stabilito correttamente i rapporti di dipendenza causale e aver dimostrato che è l'anima a produrre ed organizzare il corpo, mai l'inverso.

2. C. D'Ancona, *Plotino e l'immortalità dell'anima nell'interpretazione di Matthias Baltes*

In una conferenza del 1985, pubblicata dalla rivista «Gymnasium» qualche anno dopo e riunita in seguito con altri studi dai suoi allievi Annette Hüffmeier, Marie-Luise Lakmann e Matthias Vorwerk [98], Baltes aveva seguito il tema della morte e dell'immortalità dell'anima nella filosofia greca dalle origini ad Epicuro. Su Epicuro si chiudeva lo studio, con una trattazione illuminante e simpatetica della μελέτη τοῦ ἀποθνῄσκειν: la profonda consonanza con Epicuro del platonico Matthias Baltes meriterebbe un discorso che non posso fare qui. In questa vasta ricerca il *Fedone* era ovviamente in primo piano, ma è da un'osservazione marginale sul destino delle prove platoniche in favore dell'immortalità dell'anima che conviene partire.

[98] M. BALTES, *Die Todesproblematik in der griechischen Philosophie*, in ID., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, hrsg. von A. HÜFFMEIER-M.-L. LAKMANN-M. VORWERK, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, 157-89.

Per introdurre l'esame della concezione della morte nelle filosofie ellenistiche, Baltes richiamava l'attenzione sulle ripetute affermazioni del *Fedone* secondo le quali l'immortalità dell'anima individuale dipende dalla teoria delle Idee, e faceva notare che, proprio come quest'ultima teoria era stata modificata e in definitiva respinta già dai Platonici di seconda generazione, allo stesso modo anche la dottrina dell'immortalità dell'anima era stata rapidamente abbandonata nella filosofia di età ellenistica [99]. Ben diverso appare invece il rilievo dato al tema dell'immortalità dell'anima a partire dalla rinascita del platonismo. Nel contesto di quel plurisecolare sforzo di rendere insegnabili le dottrine dei dialoghi di Platone, in cui Baltes vedeva il carattere comune di tutto il platonismo antico [100], l'immortalità dell'anima diviene una questione cen-

[99] M. BALTES, *Todesproblematik*, 182 n. 84: «Straton von Lampsakos machte sich daran, die von Sokrates im Phaidon vorgetragenen Beweise zu widerlegen (frr. 122-7 Wehrli), während Dikaiarch (frr. 5-12 Wehrli) und Aristoxenos (frr. 118-21 Wehrli) gerade die im Phaidon (91C-95 A) zurückgewiesene Lehre, die Seele sei nichts weiter als die Harmonie des Körpers, neu belebten».

[100] M. BALTES, *Was ist antiker Platonismus?*, in ID., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ*, 222-47, partic. 241-6: «Diese Erklärung der Wirklichkeit durch den Platonismus ist nicht wie bei Platon ein Versuch, vielmehr erhebt sie Anspruch auf Wahrheit und Endgültigkeit [...]. Grundlage des Platonismus waren und blieben die Platonischen Dialoge. Sie wurden in den platonischen Schulen gemeinsam gelesen und interpretiert [...]. Und dabei las man nicht einmal alle Dialoge, sondern nur eine bestimmte Auswahl [...]. Man hat in diesem Zusammenhang von einem Plato dimidiatus gesprochen, von einem Platon ohne Sokrates, von einem Platon ohne die Staatsphilosophie. Das ist richtig, bedarf aber einer differenzierten Erklärung [...]. Es war also nicht einmal ein Plato dimidiatus, ein halbierter Platon, sondern ein zerstückelter Platon. Aber Vorsicht! Schelten wir die Platoniker nicht vorschnell! Denn was haben sie wirklich getan? Sie haben ihren Schülern zur Orientierung gleichsam einen Katechismus von Kernstellen an die Hand gegeben. [...]. Was ist also das Hauptkennzeichen des Platonismus? Daß er versucht, Platon *lehrbar* zu machen, lehrbar nicht nur für einige wenige, nein lehrbar für jeder-

trale. Citando Attico, Baltes faceva osservare che questa dottrina rappresentò per i Platonici di età imperiale il fulcro del pensiero del fondatore della loro scuola, σχεδὸν γὰρ τὸ συνέχον τὴν πᾶσαν αἵρεσιν τἀνδρός [101], al quale si collegavano direttamente o indirettamente tutti gli altri suoi insegnamenti [102]. Tanto sul piano delle dottrine cosmologiche e teologiche quanto dal punto di vista epistemologico ed etico, l'esistenza di un'anima immortale nel cosmo e nell'uomo appare a Baltes il tema generatore del platonismo antico [103].

mann, der nur ein wenig Verstand und Vorkenntnisse mitbrachte, Philosophie zum Mitschreiben, Philosophie als Bildungsgut».

[101] ATT. fr. 7.10-1 des Places.

[102] M. BALTES, *Was ist antiker Platonismus?*, 229: «Man hat in jüngster Zeit gesagt, daß "der Platonismus zwar eine wohlerkennbare Spitze – die Überzeugung von der Existenz eines höchsten Seienden – aufweist; unter diese Spitze" sei "aber kein δόγμα, kein Theorem von derart gravierender Bedeutung, daß es als Zentrum, als Schwerpunkt angesprochen werden dürfte". Darf man dem zustimmen? Nein, man darf es nicht; denn gewiß gilt für den ganzen Platonismus der Satz des Attikos [...], aber ebenso gilt, was derselbe Attikos wenig später so ausdrückt: Es sei die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die beinahe die ganze Schule Platons zusammenhalte [...], denn alle Lehren Platons hingen unmittelbar von der Göttlichkeit und Unsterblichkeit der Seele ab, und wer das nicht zugebe, stürze die gesamte Philosophie Platons um (πάντων οὖν τῶν Πλάτωνος δογμάτων ἀτεχνῶς ἐξηρτημένων καὶ ἐκκρεμαμένων τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν θειότητός τε καὶ ἀθανασίας ὁ μὴ συγχωρῶν τοῦτο τὴν πᾶσαν ἀνατρέπει φιλοσοφίαν Πλάτωνος)». Baltes prendeva esplicitamente le distanze da H. Dörrie (del quale, come è noto, continuò il progetto *Der Platonismus in der Antike*): la citazione nel passo che ho riportato è infatti di H. DÖRRIE, *Der Platonismus in der Antike*, I: *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1-35*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 16.

[103] M. BALTES, *Was ist antiker Platonismus?*, 235, sostiene che alla divinità e immortalità dell'anima cosmica e delle anime individuali sono collegati i seguenti δόγματα del platonismo antico: «1. das Dogma von der Freiheit der Seele – trotz Schicksalsnotwendigkeit und Vorsehung; 2. das Dogma von der Ewigkeit der Welt; 3. das Dogma von Seelenwanderung; 4. das Dogma von der Stufung der Wirklichkeit; 5. das Dogma vom metaphysischen Ort der Ideen».

Non solleverò qui la questione del rapporto fra il platonismo e Platone nell'interpretazione di Matthias Baltes: leggendo consapevolmente i dialoghi attraverso le loro innumerevoli riprese antiche e tardo-antiche, egli vedeva una globale consonanza fra tutte queste modulazioni di uno stesso motivo conduttore, ma non perse mai di vista la loro natura di *interpretazioni* del pensiero di un caposcuola sempre più lontano nel tempo. L'aspetto costante di queste interpretazioni gli sembrò essere l'idea di un principio animatore, di natura divina e perciò immortale, presente nel cosmo e nell'uomo; ma nell'ultima opera che dedicò alla dottrina dell'anima nel platonismo, i due tomi che compongono il VI volume del *Platonismus in der Antike*, la varietà dei punti di vista dei Platonici sul tema ci appare almeno altrettanto importante dell'unità dell'ispirazione centrale.

È il *Didaskalikos* di Alcinoo a fornire il testo che serve da esempio del modo in cui i Platonici antichi intesero la dottrina platonica dell'immortalità dell'anima [104]. Nella raccolta compaiono anche due testi che documentano la posizione dei Platonici sulla questione di quali tipi di anima siano da considerare immortali e quali no: uno di Proclo [105] e uno di Damascio [106]. Questi due Platonici tardi classificano le opinioni dei loro predecessori con piena consapevolezza delle differenze anche profonde fra coloro che ritengono immortale tutta l'a-

[104] ALCIN. *did.* 25,177.16-178.46 Whittaker = *Bst.* 168 Dörrie-Baltes: cfr. H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, VI 1: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 151-168*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 134-41 (testo e traduzione) e 419-37 (commento).

[105] PROCL. *in Tim.* III, 234.8-235.9 Diehl = *Bst.* 167.1 Dörrie-Baltes: cfr. H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 130-3 (testo e traduzione) e 406-15 (commento).

[106] DAMASC. *in Phaed.* I § 177 Westerink = *Bst.* 167.2 Dörrie-Baltes: cfr. H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 134-5 (testo e traduzione) e 415-9 (commento).

nima e ogni anima in quanto tale, e coloro che riservano l'immortalità alla sola anima razionale[107]. Plotino, come si legge in IV 7 [2],14 – il passo a cui probabilmente pensa Damascio[108]– ritiene che ogni anima sia divina e immortale, e non solo l'anima razionale: dal commento che Baltes dedica alla pericope di IV 7 [2],14 in cui è esposta questa dottrina, e

[107] L'origine della questione esaminata da Proclo e da Damascio sta nel passo del *Timeo* (41c6 sgg.) in cui agli dei giovani è dato il compito di intessere insieme l'immortale con il mortale (ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες); si tratta di capire che cosa sia questa parte immortale e che cosa sia la parte mortale (cfr. *Tim.* 69c7-8, in cui si parla del genere mortale di anima, εἶδος ψυχῆς θνητόν). Nell'esegesi di questo passo timaico Proclo classifica le opinioni dei Platonici: gli esegeti antichi (Attico e Albino) hanno identificato l'immortale con l'anima razionale e il mortale con tutti gli altri tipi di anima; Porfirio ha invece assegnato una sorta di immortalità anche alle parti inferiori dell'anima, sostenendo che alla morte dell'uomo l'anima irrazionale e gli ὀχήματα dei quali l'anima razionale si è rivestita nella sua discesa ritornino nelle sfere celesti; infine Giamblico e i suoi seguaci hanno ritenuto mortale solo la parte corporea dell'uomo, attribuendo l'immortalità anche agli ὀχήματα. Proclo non include nella sua classificazione Plotino, perché in quest'ultimo non ha trovato nessuna dottrina relativa alla mortalità o immortalità degli ὀχήματα, il punto che veramente gli interessa (sulla sostanziale indifferenza di Plotino per la dottrina dei corpi pneumatici cfr. il contributo di M. Zambon in questo stesso volume). Invece Damascio, che sta commentando il *Fedone* ed è interessato a classificare le opinioni dei Platonici sull'immortalità dell'anima in termini più generali di Proclo, afferma che Plotino ha fatto giungere l'immortalità «sino alla natura, μέχρι τῆς φύσεως».

[108] IV 7 [2],14.1-8 = *Bst.* 160.3 Dörrie-Baltes: cfr. H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 76-9 (testo e traduzione) e 284-5 (commento). Plotino aveva detto: περὶ δὲ τῆς τῶν ἄλλων ζῴων ψυχῆς, ὅσαι μὲν αὐτῶν σφαλεῖσαι καὶ μέχρι θηρίων ἧκον σωμάτων, ἀνάγκη καὶ ταύτας ἀθανάτους εἶναι. εἰ δὲ ἔστιν ἄλλο τι εἶδος ψυχῆς, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ τῆς ζώσης φύσεως δεῖ καὶ ταύτην εἶναι καὶ αὐτὴν οὖσαν ζωῆς τοῖς ζῴοις αἰτίαν, καὶ δὴ καὶ τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς· ἅπασαι γὰρ ὡρμήθησαν ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ζωὴν ἔχουσαι οἰκείαν, ἀσώματοί τε καὶ αὗται καὶ ἀμερεῖς καὶ οὐσίαι. Damascio, nel passo citato *supra*, n. 106, vi allude con l'espressione οἱ δὲ [*scil.* ἀποθανατίζουσι] μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἔνι ὅπου.

soprattutto dalle connessioni che egli instaura con altri passi delle *Enneadi*, emerge tutta l'originalità della soluzione plotiniana.

Il problema sollevato da Plotino è apparentemente di dettaglio: alla fine della trattazione di IV 7 [2], e dopo aver dimostrato che l'anima dell'uomo deve essere immortale, egli si chiede quale sia la sorte di quelle anime umane che, decadute (come dice il *Timeo*) sino ad entrare in corpi di bestie, siano sorprese dalla morte in questi corpi, e risponde che anch'esse sono immortali; se poi vi è un «altro genere di anima»[109], anch'esso sarà immortale perché proviene dallo stesso principio, ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς. Da questa causa della vita di tutto ciò che è vivente traggono infatti origine non soltanto le anime umane, ma tutti gli altri tipi e gradi di anima, incluse le anime delle piante, che saranno di conseguenza anch'esse immortali, benché non nel modo in cui sono immortali gli uomini.

Questa concezione si giustifica alla luce della teoria plotiniana per la quale tutte le anime, pur mantenendo la propria individualità, sono unite fra loro e con l'Anima che è principio. Uno dei temi caratteristici del platonismo di Plotino è infatti la riflessione sullo statuto non-spaziale e non-temporale delle realtà intelligibili; e l'anima per lui appartiene di diritto al cosmo intelligibile. Congiunta all'Anima che è principio e a tutte le altre anime in modo non-spaziale, ogni anima (da quella del cosmo a quella della foglia che cade in autunno) condivide la natura dell'Anima che è principio; se quest'ultima è causa di vita ed è immortale per sua natura, anche le anime individuali lo sono, e quando cessano di produrre la vita e l'organizzazione razionale di un vivente, lasciando dietro di sé solo una massa inerte, non "vanno" da nessuna parte, ma

[109] Nel commento di Baltes (cfr. la nota precedente) si troverà la discussione del rapporto fra l' ἄλλο [...] εἶδος ψυχῆς di questo passo plotiniano e il τρίτον ψυχῆς εἶδος di *Tim.* 77B3-4.

rimangono eternamente là "dove" esse sono e sono sempre state, nel cosmo intelligibile. Esse sono unite fra loro e con l'Anima che è principio allo stesso modo in cui tutti i teoremi che compongono una scienza sono implicati fra loro e dalla scienza di cui sono espressioni particolari. Per illustrare questa teoria, Baltes collega al passo di IV 7 [2] due brani, uno tratto dallo scritto *Se tutte le anime siano una sola* (IV 9 [8]) [110] e uno dal grande trattato *Sull'onnipresenza dell'essere* (VI 4-5 [22-3]) [111]. Egli ricostruisce così un modo di concepire l'anima che, pur traendo origine dai testi platonici, è profondamente originale e come tale è stato trattato dagli altri filosofi della stessa scuola.

Se Plotino può dire che l'immortalità appartiene all'anima in quanto anima – ossia non alla sola anima razionale, ma ad ogni principio che sia causa di vita per ciò che lo possiede – è infatti perché pensa che l'immortalità non caratterizzi ciò che l'anima *fa* (ad esempio, esercitare la razionalità), ma ciò che l'anima *è*; immortale e principio di vita per ciò che ne partecipa, ogni anima è perciò affine a ogni altra. Ciò non inficia l'individualità umana (come Plotino si adopera a dimostrare nello scritto *Se tutte le anime siano una sola*); d'altra parte, è il fondamento della comunione di tutte le anime fra loro, ossia ciò che garantisce al principio vitale che si trova nella foglia caduta di non andare disperso, ricongiungendosi anzi all'anima del cosmo o, se si vuole, al principio immanente di vita e di razionalità che regola i processi naturali, da sempre e per sempre. Questo stesso modo di ragionare presiede ad un'altra tesi tipicamente ed esclusivamente plotiniana: la teoria della cosiddetta "anima non discesa", che Baltes richiama,

[110] IV 9 [8],4.1-5.7 = *Bst.* 160.4 Dörrie-Baltes: cfr. H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 78-81 (testo e traduzione) e 285-8 (commento).

[111] VI 4 [22],4.39-46 = *Bst.* 160.5 Dörrie-Baltes: cfr. H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 82-3 (testo e traduzione) e 288-92 (commento).

commentando il passo dello scritto *Sull'onnipresenza dell'essere* citato per documentare la teoria dell'unità di tutte le anime con l'Anima-principio. Lo stesso modello di compresenza non-spaziale e non-temporale che sta a fondamento della possibilità per l'anima della foglia di appartenere *anche* all'anima del cosmo è alla base dell'idea per cui l'anima di un uomo – individuale per sua stessa natura, indipendentemente dal fatto di essere o no congiunta ad un corpo – appartiene già e da sempre anche al cosmo intelligibile[112].

Si tratta innegabilmente di un modo molto personale di intendere la dottrina platonica dell'anima e della sua immortalità, e al lettore del *Platonismus in der Antike* vengono indicati ed esposti i passi dei Platonici successivi che l'hanno criticato[113]. Questo stesso lettore non mancherà di cogliere nella spiegazione di Matthias Baltes lo sforzo di render conto dell'originalità della posizione di Plotino sullo sfondo di una problematica unica e costante, quella assegnata dal testo di Platone.

Con la sua attitudine meticolosa, obiettiva senza essere neutra ed esatta senza essere pedante, Matthias Baltes guidava i suoi lettori a cogliere nell'estrema varietà delle versioni l'unità di uno stesso problema platonico, nell'unità del problema le numerose possibili vie d'uscita tentate dagli studiosi di Platone lungo i secoli. Questa attitudine, talvolta mal com-

[112] H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 290: «Wenn alle Seelen eine einzige sind, dann sind alle substantiell gleich (ὁμοούσιοι), die Weltseele, die Götterseelen – etwa die der Gestirne – und die Menschenseelen. Und wenn alle Seelen ganz oder mit ihrem oberen Teil immer in der Vernunft bleiben und insofern Vernunft *sind*, sind alle Seelen in gewisser Weise substantiell identisch mit der Vernunft und den Ideen in dieser, mit Gottheiten also. Und in der Tat spricht Plotin einmal ausdrücklich von der substantiellen Gleichheit (τὸ ὁμοούσιον) der Seelen mit dem Göttlichen. Gegen beide Lehren wandten sich die späteren Platoniker mit Heftigkeit».

[113] *Ivi*, 290-2.

presa, è stata scambiata per una sorta di fede nell'esistenza di un platonismo con la lettera maiuscola, un platonismo *tout court*: non credo che fosse così, e neppure credo che il platonismo di Plotino gli fosse particolarmente congeniale; ma se si vuole comprendere che cosa esso ha di peculiare nel suo modo di affermare la divinità e l'immortalità dell'anima, conviene leggere queste sezioni del *Platonismus in der Antike*. L'analisi della pericope sull'armonia svolta nell'incontro padovano le completa; ma la redazione scritta che ne presento qui non ha potuto riprodurre se non in minima parte il beneficio intellettuale di leggere Plotino assieme ad uno studioso per il quale Platone ed i problemi del platonismo erano divenuti una seconda natura.

Chiara Russi
(Università degli Studi di Trieste)

PROVVIDENZA, ΛΟΓΟΣ CONNETTIVO E ΛΟΓΟΣ PRODUTTIVO. LE TRE FUNZIONI DELL'ANIMA IN *ENN.* III 3 [48],4.6-13

Nell'esordio del secondo trattato *Sulla provvidenza*[1] Plotino riconosce che l'indagine fin lì condotta sul principio razionale dell'universo (λόγος [...] ὁ πᾶς)[2] si è imbattuta in un'aporia: se è vero che tale principio razionale include in sé, preliminarmente, «sia le cose buone, sia le cattive, del quale esse pure fanno parte»[3] allo stesso modo in cui il piano di un

[1] Il trattato III 2-3 [47-8], concepito da Plotino come uno scritto unitario, fu diviso in seguito da Porfirio e da lui intitolato appunto Περὶ προνοίας. Per un prospetto generale V. SCHUBERT, *'Pronoia' und 'Logos'. Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin*, Pustet, München-Salzburg 1968; CH. PARMA, *'Pronoia' und 'Providentia'*, Brill, Leiden 1971; P. BOOT, *Plotinus. Over Voorzienigheid, Enneade III 2-3 [47-48]*, VU Boekhandel, Amsterdam 1985; ID., *Plotinus on Providence (Ennead III 2-3): Three Interpretations*, «Mnemosyne», XXXVI (1983) 311-5.

[2] III 3 [48],1.2. È noto come il principio razionale dell'universo, nozione tematica di questi trattati, non si presti a essere definito in modo univoco: tale principio è inteso non solo come essenza e *paradigma formale* del nostro cosmo, ma rappresenta anche l'*attività* che scaturisce da paradigmi più puri, a esso sovraordinati, nonché la *proporzione razionale* che permane nei suoi effetti; entro la celebre metafora teatrale che Plotino utilizza in III 2 [47],15 sgg. λόγος è insieme il *poeta* del dramma cosmico e la *trama* della sua opera. Per questa complessità e per l'evidente richiamo alla dottrina stoica, il λόγος τοῦ παντός di III 2-3 [47-8] sollecitò da sempre l'interesse dei più illustri interpreti plotiniani (cfr. ad esempio l'intervento di J. RIST, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, trad. it. Il Melangolo, Genova 1995, 132 sgg., in polemica con A.H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1949, 102).

[3] Cfr. III 3 [48],1.1-2. Questo fatto, spiegherà Plotino, si deve, a sua volta, alla posizione che il λόγος universale occupa nella gerarchia degli intelligibili, ed è, in particolare, una conseguenza della molteplicità che caratterizza l'intelligibile primario: «questo principio razionale è seguace

dramma prevede l'interazione fra «il positivo e il suo contrario»[4], non è possibile imputare ai singoli individui la responsabilità delle loro azioni. Il contributo che essi offrono all'intreccio delle cause e che sembra provenire proprio da loro, scaturisce in realtà anch'esso dal λόγος: «dirai pure: sono padrone di scegliere questo o quell'altro, ma ciò che sceglierai», ricorda Plotino all'essere umano, «è inserito nell'ordine universale, giacché la tua parte non è un'aggiunta episodica al tutto, ma anche tu sei calcolato per quello che sei»[5].

Il problema del rapporto fra necessità e libertà e fra universale e particolare esige allora una nuova trattazione. È quanto accade in III 3 [48],4, dove la pretesa di una libertà dell'individuo è riformulata alla luce di un sistema causale complesso e differenziato:

Se l'uomo fosse un essere semplice – semplice nel senso di essere soltanto quello che è stato prodotto, e di agire e patire in modo conforme – ogni accusa rivolta a lui, intesa come censura morale, cadrebbe, così come avviene per gli altri viventi [...]. Non si limita infatti ad essere quello che è stato prodotto, ma possiede un altro principio libero, non esterno, comunque sia, alla provvidenza né al principio razionale universale (τοῦ λόγου τοῦ ὅλου). Quelle realtà non sono infatti separate ma accade che le migliori illuminino le peggiori (ἐπιλάμπει τὰ κρείττω τοῖς χείροσι), e questa è perfetta provvidenza (καὶ ἡ τελεία πρόνοια τοῦτο). E ci sono un principio razionale produttivo (λόγος ὁ μὲν ποιητικός) e un altro che connette i principi migliori ai prodotti (ὁ δὲ συνάπτων τὰ κρείττω τοῖς γενομένοις); e quei principi migliori (κἀκεῖνα) sono la provvidenza che sta in alto (πρόνοια ἡ ἄνωθεν), ma c'è un'altra provvidenza che procede da quella che è in alto (ἡ

di un'altra Anima e quest'Anima è seguace dell'Intelletto, ma l'Intelletto non è una qualsiasi delle cose bensì tutte. Ma tutte significa molteplici» e dunque alcune «destinate a essere prime, altre seconde e via di seguito, anche rispetto al valore» (III 3 [48],3.20-4).

[4] Cfr. III 2 [47],18, partic. 23-4.

[5] Cfr. III 3 [48],3.1-3.

δὲ ἀπὸ τῆς ἄνω), che poi non è che l'altro principio razionale (ὁ ἕτερος λόγος) connesso al primo (συνημμένος ἐκείνῳ). Da entrambe (ἐξ ἀμφοῖν) derivano l'intreccio (πᾶν πλήγμα) e la provvidenza universali (πρόνοια ἡ πᾶσα) (Plot. *enn.* III 3 [48],4.6-13)[6].

Il punto di partenza per il superamento dell'*impasse* risiede nell'idea che l'uomo non sia semplicemente l'esito, realizzato in via lineare, di un'attività produttiva, bensì il risultato di una serie concomitante di funzioni psichiche, fra le quali è prevista l'esistenza di un «principio libero». Il quadro stesso delle potenze che generano e governano il cosmo rivela, quindi, la sua generale complessità: in tal senso attira immediatamente l'attenzione il fatto che sia la provvidenza sia il λόγος universale presentino uno sdoppiamento. Nel presente contributo, mi propongo di ricostruire nel dettaglio lo scenario rappresentato da Plotino in questo passo, non soltanto alla luce dei molti indizi contenuti nei trattati *Sulla provvidenza*, ma anche alla luce della rappresentazione dell'origine del cosmo contenuta in IV 3 [27],11 sgg. (*Sulle difficoltà relative all'anima I*). L'indagine sarà rivolta in particolare al λόγος connettivo, del quale cercherò di chiarire lo statuto ontologico e le funzioni; in questo senso, avanzerò l'ipotesi che il λόγος συνάπτων coincida, da un lato, con l'attività provvidenziale di distribuzione delle anime individuali nell'universo "preformato" dal λόγος ποιητικός, e, dall'altro, con il «principio libero» stesso dell'uomo.

Preliminarmente, tuttavia, intendo discutere la necessità di mantenere, a III 3 [48],4.11, il neutro κἀκεῖνα attestato dalla tradizione manoscritta e accolto da Henry-Schwyzer, contro le

[6] Tutte le citazioni plotiniane riportate in questo contributo sono tratte da *Enneadi di Plotino*, a cura di M. CASAGLIA (*Vita di Plotino* ed *enn.* I-II), C. GUIDELLI (*enn.* IV-V), A. LINGUITI (*enn.* III), F. MORIANI (*enn.* VI), 2 voll., UTET, Torino 1997, talora con lievi modifiche; il testo greco di riferimento è quello di H.-S.^{2} con i relativi aggiornamenti.

proposte di una sua correzione in κἀκείνη o in κἀκεῖνος, rispettivamente avanzate da Cilento [7] e da Igal [8]. Una certa sovrabbondanza e ambiguità del testo tràdito sembrano giustificare, sulle prime, le due proposte di intervento: non potendo infatti riferirsi ad alcuno dei due λόγοι menzionati, né a quello ποιητικός né a quello συνάπτων, il neutro κἀκεῖνα deve riferirsi a τὰ κρείττω, i principi migliori di III 3 [48],4.10; pertanto nemmeno la provvidenza superiore, con la quale κἀκεῖνα è espressamente identificato (κἀκεῖνα πρόνοια ἡ ἄνωθεν), può coincidere con alcuno dei due λόγοι, ma viene a rappresentare un "grado" di realtà distinto da essi e a essi superiore. Adottando il testo tràdito, insomma, si perde la corrispondenza fra le due provvidenze e i due λόγοι; i "livelli" ontologici implicati nella genesi e nel governo provvidenziale del cosmo, allora, non sono più due, ossia una provvidenza superiore (più correttamente, una provvidenza che sta in alto) [9] coincidente con un

[7] Benché non si decida per una vera e propria emendazione del testo, nelle sue note di commento lo studioso scrive che al posto di κἀκεῖνα vorrebbe leggere κἀκείνη (cfr. *Plotino. Enneadi,* Prima versione integra e note di commento a cura di V. CILENTO, 3 voll., Laterza, Bari 1947-49, II, *ad loc.*): l'intenzione di Cilento si riflette in ogni caso nella sua traduzione del passo (cfr. *ivi,* 50).

[8] Cfr. IGAL, II, 46 e n. 29; sull'intervento di Igal si veda anche *infra,* n. 15.

[9] Sulle prime, può creare qualche perplessità il fatto che la provvidenza superiore sia definita ἡ ἄνωθεν, dove l'avverbio suggerisce piuttosto l'idea della provenienza *dall'alto* che non della permanenza *in alto.* Il fatto che la provvidenza agisca ἄνωθεν non esclude tuttavia il suo permanere ἄνω: la scelta espressiva si spiega considerando che la provvidenza implica necessariamente un punto di vista esterno a essa a partire dal quale, soltanto, essa è percepita appunto come provvidenza: «se la provvidenza fosse tutto e vi fosse soltanto lei, non vi sarebbe più provvidenza – a che altro, infatti, dovrebbe provvedere?», commenta Plotino stesso in III 2 [47],9.2-3. Il fatto poi che, per alludere a una seconda provvidenza che proviene da questa prima, Plotino parli di una πρόνοια ἀπό τῆς ἄνω mostra chiaramente come per lui le due forme avverbiali si equivalgano (in tal senso, cfr. anche IV 5 [29],2.42; IV 7 [2],7.18; SLEEMAN-POLLET, 110).

λόγος anch'esso superiore, da un lato, e una provvidenza inferiore (più correttamente, una provvidenza che discende da quella che sta in alto) coincidente con un λόγος inferiore, dall'altro, ma tre, ossia una provvidenza che sta in alto e due λόγοι ad essa entrambi subordinati.

In effetti, dunque, con κἀκείνη o κἀκεῖνος la complessità del quadro si ridurrebbe e l'identità fra i due ordini di provvidenze e i due ordini di λόγοι sarebbe ristabilita. Tuttavia, diversi indizi diffusi negli stessi trattati *Sulla provvidenza* fanno pensare che sia proprio la lezione enneadica a fornire la corretta rappresentazione delle potenze interessate nella genesi e nel governo del cosmo, e che dunque l'andamento del passo, per quanto complesso e tortuoso, debba essere accettato così com'è. Come si mostrerà immediatamente, postulare una gerarchia di principi su tre "livelli" – con la πρόνοια ἡ ἄνωθεν sovraordinata a entrambi i λόγοι, ποιητικός e συνάπτων – è infatti la via più adeguata per intendere lo scenario rappresentato da Plotino[10].

In questo senso è decisiva la lettura parallela di due passi a loro volta appartenenti ai trattati *Sulla provvidenza*: si tratta di III 2 [47],16.13 sgg. e III 3 [48],5.18 sgg. Nel primo di essi si trovano alcuni chiarimenti sulla natura e sulla genesi di quel

[10] Fra gli interpreti che correttamente individuano tre termini distinti si ricorda innanzitutto P. BOOT, *Plotinus*, *ad loc*. A quanto si evince dalla sua parafrasi del passo, anche J. RIST, *Plotinus*, trad. it. 140 sgg., segue il testo enneadico e rifiuta, pertanto, la piena sovrapposizione delle due provvidenze ai due λόγοι: secondo Rist, vi sono infatti una provvidenza insidente nella «parte più alta dell'anima» e una provvidenza che da questa discende al mondo visibile: solo quest'ultima corrisponde al λόγος universale, il quale a sua volta «si può comprendere sotto due aspetti: l'uno creativo, mentre l'altro, pur legato al precedente dovrebbe esser considerato come una sorta di legame dei superiori agli inferiori». La ricostruzione di Rist poggia tuttavia su un presupposto a mio avviso scorretto, e cioè sull'idea che il λόγος universale corrisponda non all'anima universale intesa nella complessità delle sue funzioni, ma alla sola natura (cfr. J. RIST, *Plotinus*, trad. it. 142).

λόγος che all'inizio del trattato era stato detto, in generale, fluire perennemente dall'Intelletto [11]: il λόγος, scrive ora Plotino «*non è dunque Intelletto puro o assoluto; non rientra neppure nel genere dell'Anima pura*, ma dipende da essa, ed è una sorta di irradiazione (ἔκλαμψις) di entrambi, dell'Intelletto e dell'Anima – di un'Anima cioè atteggiata (διακειμένης) in conformità dell'Intelletto» (III 2 [47],16.13-6) [12]. Nel secondo passo si parla del cosmo intelligibile, dove tutte le realtà «sono Intelletto e Anima pura». Come spiega Plotino, «*è provvidenza* tutto quello che da lì discende, *sia quanto si trova nell'Anima pura* sia quanto giunga da lì agli esseri viventi» (III 3 [48],5.18-20). Dal confronto dei due passi emerge con evidenza che diritto di cittadinanza nell'Anima pura, oppure, più genericamente, nell'intelligibile inteso come insieme di Intelletto e Anima ipostasi disposta in modo conforme a esso, è riservato alla sola provvidenza, mentre il λόγος rappresenta ciò che da quell'intelligibile discende. Dalla "genealogia" illustrata in III 2 [47],16.13 sgg. si può inoltre supporre che il λόγος universale coincida con quell'anima dell'universo che, generata dall'Anima ipostasi, si distingue da quest'ultima in quanto non è più Anima di per sé, ma è già anima di qualcosa di determinato [13].

[11] Cfr. III 2 [47],2.15 sgg.: «E così l'Intelletto, imperturbabile in quiete, realizzò tutte le cose conferendo qualcosa di sé alla materia; e questo qualcosa è il principio razionale (λόγος) che fluisce dall'Intelletto. Poiché ciò che fluisce dall'Intelletto è principio razionale, e fluisce in ogni momento, fintanto che l'Intelletto è presente agli esseri».

[12] Si osservi inoltre come il λόγος assuma in queste linee un carattere, per così dire, "ilemorfico" (cfr. IGAL, II, *ad loc.*): scaturito dall'Intelletto e da un'Anima disposta in modo conforme a esso, al modo in cui una materia è disposta secondo propria forma, il λόγος si genera non come un'entità semplice, ma «come una vita che in quiete possiede una data razionalità» e cioè come un'anima (sostrato ricettivo, proveniente dall'Anima pura) strutturata secondo un determinato contenuto razionale (λόγος informatore, proveniente dall'Intelletto).

[13] Per questa distinzione si veda IV 3 [27],2.55-8: «L'anima totale (ἡ

In conclusione, provvidenza e λόγος non si distribuiscono presso i medesimi "piani" del reale e non sono concetti interamente sovrapponibili: più precisamente, in rapporto alla tradizionale gerarchia ipostatica, la provvidenza si situa *innanzitutto* (πρόνοια ἡ ἄνωθεν) al "grado" dell'intelligibile puro (specialmente, presso l'Anima ipostasi) e solo *in secondo luogo* (πρόνοια ἀπὸ τῆς ἄνω) si manifesta ai viventi quale anima universale, mentre il λόγος non compare prima di questo secondo "livello": nel suo aspetto superiore, il λόγος universale coincide pertanto con la sola πρόνοια ἀπὸ τῆς ἄνω. Nemmeno le funzioni rispettivamente svolte dai due principi coincidono: la provvidenza ha carattere essenzialmente paradigmatico – essa è infatti «quelle realtà migliori», cosmo noetico contenente i paradigmi del cosmo sensibile [14] – e solo in secondo luogo «giunge di lì agli esseri viventi», mentre al λόγος sono principalmente ascritte due funzioni, quella produttiva e quella connettiva, che implicano una più diretta interazione con il mondo di quaggiù. Una tale struttura di fondo impedisce in ultima analisi di accogliere gli interventi sul testo intesi a semplificare la complessità del quadro delineato riducendo i suoi termini da tre a due.

A questo punto, desidero analizzare un altro passo enneadico, tratto da IV 3 [27],11, il quale non solo conferma la tripartizione delle funzioni psichiche implicate nella generazione e nel governo del cosmo, ma anche chiarisce la gerarchia secondo la quale si dispongono, in un tale scenario, i due

ὅλη) [...] non sarà anima di qualcos'altro (τινός) ma anima lei stessa, per sé stessa; non sarà neppure anima dell'universo (τοῦ κόσμου), poiché anche questa è un'anima particolare».

[14] Il carattere paradigmatico della provvidenza era emerso, del resto, fin da III 2 [47],1.21-6: «per l'universo la provvidenza», aveva scritto Plotino, consiste eminentemente «nel suo essere secondo l'Intelletto [...] perché l'Intelletto è per natura anteriore a lui e sua causa, come archetipo e modello, laddove l'universo è l'immagine che esiste e acquista realtà tramite lui».

λόγοι, produttivo e connettivo: non è inutile affrontare quest'ulteriore questione, in quanto anche su di essa, così come sul problema della tripartizione, gli interpreti non si pronunciano in modo unanime [15]:

Infatti anche la natura dell'universo (ἡ τοῦ παντὸς φύσις) creò tutte le cose abilmente (πάντα εὐμηχάνως ποιησαμένη) ad imitazione della realtà di cui aveva i principi razionali – così che ognuna divenne principio razionale nella materia (ἐν ὕλῃ λόγος), formata secondo quello che precede la materia (ὃς κατὰ τὸν πρὸ ὕλης ἐμεμόρφωτο), quindi mise in contatto l'universo con quel dio (συνήψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ) dal quale era discesa, al quale l'Anima guardava e che lei stessa possedeva nell'atto di creare. Non era certamente possibile che l'universo nascesse senza alcuna partecipazione di quel dio, né d'altra parte egli poteva scendere nell'universo. In verità quell'Intelletto è il sole di lassù – facciamo quest'esempio per

[15] Ritengono ad esempio che il λόγος produttivo sia superiore a quello connettivo Bréhier, iii, 21 n. 1, il quale parla di «un *logos* 'd'en haut' qui est créateur, et un *logos* issu de celui d'en haut qui forme le lien entre l'intelligible et le sensible»; J. Laurent, *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin: procession et participation*, Vrin, Paris 1992, 224 sgg., il quale fornisce la seguente traduzione del passo: «Il y a d'une parte la raison productrice, et d'autre part celle qui relie les réalités les meilleures aux êtres en devenir; l'une est la Providence d'en haut, l'autre dérive de cette Providence supérieure» (della tesi di Laurent si vedrà ancora *infra*). Poiché entrambi gli interpreti si muovono in un contesto di due soli termini, il λόγος produttivo viene a coincidere, per loro, con la provvidenza superiore. Affermano, al contrario, la superiorità del λόγος connettivo su quello produttivo P. Boot, *Plotinus, ad loc.*, e Igal, i, 79-80 n. 141; ii, 46 n. 29: al fine di riferire la sua congettura κἀκεῖνος (e con esso la πρόνοια ἡ ἄνωθεν) al λόγος συνάπτων, e salvare così la superiorità di quest'ultimo sul λόγος ποιητικός, Igal è disposto a supporre un utilizzo di ἐκεῖνος nel significato di "quest'ultimo" (per altri esempi enneadici in questo senso, egli rinvia a iii 1 [3],4.15; iii 8 [30],2.17; 8.12; iv 3 [27],18.22). Per Igal, come si è visto, il λόγος connettivo viene a coincidere con la provvidenza superiore; per Boot invece, il quale si muove in un contesto di tre termini, il λόγος connettivo viene a coincidere con la provvidenza inferiore.

spiegarci – e subito dopo viene *l'Anima, dipendente da lui* (ἐφεξῆς δὲ τούτῳ ψυχὴ ἐξηρτημένη) *ed esistente sempre allo stesso modo*, come esiste sempre allo stesso modo l'Intelletto (μένοντος νοῦ μένουσα). Essa poi dona la *sua parte estrema* (δίδωσι δὴ αὕτη τα πέρατα αὐτῆς), quella *che confina con il sole sensibile* (τὰ πρὸς τοῦτον τὸν ἥλιον), appunto a questo sole, e mediante la *sua parte intermedia* fa sì che esso sia in contatto con l'altro (καὶ ποιεῖ διὰ μέσου αὐτῆς κἀκεῖ συνῆφθαι), divenendo una sorta di interprete di ciò che da quello è trasmesso a questo, e da questo a quello, per quanto a quello si possa giungere attraverso l'anima (IV 3 [27],11.8-21).

Nella prima parte del passo (IV 3 [27],11.8-14) si possono distinguere le seguenti realtà: la natura dell'universo (τοῦ παντὸς φύσις), analoga al λόγος τοῦ παντός o τοῦ ὅλου di III 2 [47], *passim*; il dio da cui tale natura era in origine discesa, corrispondente, come si comprende più chiaramente nella seconda parte del passo, all'Intelletto (IV 3 [27],11.14-5); infine, l'Anima che guarda al dio, più oltre descritta come Anima immediatamente dipendente dall'Intelletto e permanente al modo in cui questo permane (IV 3 [27],11.16-7): tale anima sembra essere la stessa che in III 2 [47],16 era descritta come Anima pura, perennemente atteggiata all'Intelletto. Quanto alla φύσις τοῦ παντός, va aggiunto che essa si presenta da subito ripartita secondo due facoltà: una prima, situata immediatamente sopra la materia e intesa a produrre un cosmo di λόγοι ἔνυλοι, e una seconda di cui non si specifica ancora la collocazione ontologica, intesa a connettere questo cosmo con il dio di lassù. Un definitivo chiarimento sulla collocazione reciproca delle potenze psichiche si ottiene nella seconda parte del passo (IV 3 [27],11.14-21), dove, dopo l'Intelletto, troviamo menzionate (i) un'Anima da questo immediatamente dipendente e che, non meno dell'Intelletto, permane presso di sé (μένοντος νοῦ μένουσα): quest'ultimo dato dovrebbe confermarci che tale Anima svolge una funzione essenzialmente paradigmatica (cfr. la πρόνοια ἡ ἄνωθεν di III 3 [48],4); (ii) un'anima estrema, confinante con il «sole sensibile» (ossia

con il nostro cosmo di λόγοι ἔνυλοι) nonché, secondo IV 3 [27],11.10-1, sua diretta produttrice (cfr. il λόγος ποιητικός di III 3 [48],4); infine, (iii) un'anima intermedia, la quale fa sì che questo «sole sensibile» sia in contatto con quello intelligibile (cfr. il λόγος συνάπτων di III 3 [48],4).

Oltre allora a confermare la tripartizione delle funzioni dell'Anima, quale era stata delineata sulla base di III 3 [48],4, il passo ora citato chiarisce anche il rapporto gerarchico in cui si dispongono l'attività connettiva e quella produttiva. La superiorità del λόγος συνάπτων su quello ποιητικός è del resto perfettamente coerente con la concezione plotiniana della produzione naturale come ultima nella gerarchia delle attività psichiche. Fra gli altri passi significativi in questo senso, vorrei ricordare IV 4 [28],13.3-22, in cui la potenza produttiva è posta chiaramente all'ultimo "grado" di una gerarchia triadica che richiama lo schema delineato in base alla lettura comparata di III 3 [48],4 e IV 3 [27],11:

La natura, infatti, è un riflesso della saggezza, e come l'ultima traccia dell'anima possiede anche l'ultimo raggio del principio razionale che brilla in essa; come se un'impronta penetrasse in un blocco di cera fino a toccare la superficie del fondo, e però la sua traccia fosse chiara in alto ma debole in basso. Perciò la natura neppure conosce ma crea soltanto (οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ). Donando senza deliberazione ciò che possiede a quanto viene dopo di lei, fa di questa donazione al corporeo e al materiale la sua propria creazione [...]. Per questa ragione, inoltre, la natura non ha neppure una facoltà immaginativa – l'intellezione è superiore all'immaginazione; ma l'immaginazione è intermedia (μεταξὺ) fra l'impressione della natura e l'intellezione. Essa non ha percezione né comprensione di nulla, mentre la facoltà immaginativa ha comprensione di ciò che è acquisito, o consente a chi si è formato un'immagine di conoscere ciò da cui è stato affetto. L'intellezione invece è originaria, ed è l'attività di ciò che è attivo in sé stesso. Pertanto l'Intelletto possiede, mentre l'anima del tutto (ψυχὴ δὲ ἡ τοῦ παντὸς) riceve e ha ricevuto sempre, e questa è per lei la vita, la comprensione di ciò che di volta in volta le appare,

quando pensa. Ciò che poi da lei si riflette nella materia è natura; in essa terminano gli esseri, o piuttosto prima di essa terminano gli esseri (ἐν ᾗ ἵσταται τὰ ὄντα, ἢ καὶ πρὸ τούτου), voglio dire gli ultimi esemplari dell'intelligibile (καὶ ἔστιν ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ); e ciò che segue, infatti, è già imitazione (τὰ μιμήματα) (IV 4 [28],13.3-22).

Se poco dopo, nel trattato III 8 [30], *Sulla natura, la contemplazione, l'Uno*, la potenza produttiva diverrà, più genericamente, un'immagine indebolita e alterata della contemplazione [16], in IV 4 [28],13, essa ne è un riflesso di terzo grado: la natura è qui successiva non solo all'intellezione – ossia alla facoltà di apprensione propria della seconda ipostasi e, si è visto, di ciò che vive in una perfetta conformità con essa – ma anche all'immaginazione, ossia alla facoltà di apprensione propria della ψυχὴ τοῦ παντός. Posta all'estremità degli esseri, la natura «neppure conosce», ossia non fa suoi i contenuti formali che le giungono dall'anima dell'universo, in un atto di autoapprensione, «ma crea soltanto»: non in sé stessa, dunque, ma nei μιμήματα sensibili che sono la sua creatura, essa troverà il proprio oggetto, esterno e perciò fallace, di "conoscenza" [17]. L'inferiorità della potenza produttiva nei confronti delle altre funzioni psichiche risulta così chiarita, oltre che sul piano ontologico, anche su quello gnoseologico.

Suscita a questo punto particolare stupore il fatto che, in relazione al nostro passo di partenza, la superiorità del λόγος συνάπτων su quello ποιητικός non sia ammessa all'unanimità dagli interpreti: fra gli altri, è il caso di Laurent a produrre le maggiori perplessità. Si è già accennato a come, movendosi in un contesto di due soli termini (le due provvidenze coinci-

[16] Cfr. III 8 [30],4.39 sgg.; 5.21 sgg.

[17] Cfr. III 8 [30],6.17-9: «Se infatti [il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto] sono due, una cosa sarà il conoscente, un'altra il conosciuto; cosicché sono come giustapposti e la contemplazione non ha ancora conciliato questa duplicità, come avviene, invece, quando principi razionali insiti nell'anima non producono nulla». Cfr. anche II 3 [52],17.

denti ciascuna con un λόγος), lo studioso assimili il λόγος ποιητικός alla πρόνοια ἡ ἄνωθεν [18]; di qui egli si trova costretto a giustificare il fatto che alla provvidenza superiore appartenga un'attività che, per antonomasia, è propria della natura. È probabilmente per ovviare a quest'incongruenza che Laurent ipotizza che la produzione di cui si tratta qui non sia quella delle cose particolari bensì quella dei loro specifici λόγοι: la provvidenza superiore sarebbe produttrice nel senso che «sa contemplation permet la procession des raisons formelles en raisons séminales». Queste ultime presiederebbero quindi all'organizzazione (connessione) delle realtà causate e non più causanti, garantendo loro «une consistance suffisante pour se maintenir une fois produits»: in quest'organizzazione si manifesterebbe, per Laurent, la provvidenza inferiore, ossia la natura [19]. Ora, anche volendo accogliere l'improbabile ipotesi che la potenza produttiva si eserciti nella trasformazione dei λόγοι di primo grado nei λόγοι σπερματικοί [20], non è possibile concedere a

[18] Cfr. *supra*, n. 15. In realtà, per un refuso, l'autore riporta, l'una di seguito all'altra, due diverse traduzioni delle linee 11 sgg.: mentre nella prima («celle-ci est la Providence d'en haut, celle là la Providence qui en dérive») la provvidenza superiore è correttamente identificata con il λόγος συνάπτων e l'inferiore con il λόγος ποιητικός, nella seconda («l'une est la Providence d'en haut, l'autre dérive de cette Providence supérieure») l'ordine dei termini si presenta rovesciato. Ora, poiché in ogni caso il suo commento si riferisce esclusivamente a questa seconda traduzione, non è giusto dare eccessivo rilievo alla svista di Laurent; ciò che forse, però, se ne può dedurre è un'iniziale perplessità dell'interprete nel sovraordinare il λόγος ποιητικός a quello συνάπτων. Il fatto di non disporre di informazioni di alcun tipo sul testo da lui seguito non permette di congetturare oltre.

[19] Cfr. J. Laurent, *Fondements*, 225.

[20] In realtà, si deve immaginare che sullo sfondo dell'intera riflessione stia la polarità, di ascendenza platonica, che oppone un cosmo di ingenerati intelligibili a uno di generati sensibili (cfr. Plat. *Tim.* 27d4-28a5): è certamente questo il senso in cui, a iii 3 [48],4.9-11, Plotino pone le antitesi: τὰ κρείττω-τοῖς χείροσι; τὰ κρείττω-τοῖς γενομένοις.

Laurent che la potenza connettiva si eserciti nell'organizzazione interna delle realtà particolari: Plotino è infatti assolutamente esplicito nel connotare il λόγος συνάπτων come un'attività che connette i prodotti non gli uni agli altri, ma ai principi migliori. Per queste sue incongruenze, la tesi di Laurent è uno specchio efficace delle molte difficoltà che minano il tentativo di sovraordinare il λόγος ποιητικός a quello συνάπτων.

Fin qui si sono mostrate la necessità di una tripartizione delle funzioni psichiche nel governo del cosmo e quella della superiorità dell'attività connettiva sull'attività produttiva, e se ne sono illustrati i presupposti dottrinali. A questo punto ancora una questione rimane oscura: se il primo e il terzo livello dello schema risultano abbastanza perspicui, sia per quanto riguarda lo statuto ontologico di cui sono dotati (rispettivamente, intelligibile = Intelletto e Anima pura, e fisico = anima-natura), sia per quanto riguarda la causalità che esercitano (rispettivamente, paradigmatica ed efficiente), lo stesso non si può dire del λόγος connettivo. Che cosa significa esattamente connettere i prodotti ai principi o, nella metafora di IV 3 [27],11, connettere il "sole" di quaggiù a quello di lassù? Per rispondere a questa domanda, è necessario proseguire nella lettura di IV 3 [27].

Nel passo citato da IV 3 [27],11 abbiamo assistito a una rappresentazione dell'attività connettiva tale per cui, tramite la sua «parte intermedia», l'anima si rende interprete fra il cosmo ideale e quello sensibile. Nel finale del capitolo, tale rappresentazione è ricondotta al noto assunto della continuità del reale, per cui «nulla [...] è distante o lontano da nulla», giacché «quel sole è presente a tutto»[21]. A partire da IV 3

In un simile contesto, è difficile pensare che l'attività propria del λόγος produttivo sia la trasformazione dei λόγοι primordiali nei λόγοι σπερματικοί e non la ποίησις vera e propria delle realtà di ultimo livello.

[21] Cfr. IV 3 [27],11.21-3; si ricordi come lo stesso assunto fosse sullo sfondo del nostro passo di partenza: «Quelle realtà non sono [...] sepa-

[27],11.23 sgg., Plotino pone quindi alcuni esempi di come tale continuità sia garantita nel modo opportuno a ciascun "livello" ontologico. Gli astri, spiega il filosofo, «sono sospesi all'Anima originaria (τῇ μὲν ἐξαρχῆς ψυχῇ προσηρτῆσθαι)» mediante la loro propria anima, giacché è soltanto in apparenza che questa si è allontanata dall'intelligibile, mentre in realtà vi resta costantemente rivolta [22]; al contrario, «le anime umane [...], dopo aver visto la propria immagine come riflessa nello specchio di Dioniso, là giunsero slanciandosi dall'alto, senza tuttavia separarsi, neppure esse, dalla loro origine e dall'Intelletto [...], restando con il capo saldamente fisso al di sopra del nostro cielo. E però è toccato loro di scendere più in basso poiché la loro *parte intermedia* (τὸ μέσον αὐταῖς) è stata costretta a prendersi cura di ciò verso cui si erano dirette, e che aveva bisogno di cure» (IV 3 [27],12.1-8) [23]. I capp.

rate da queste (οὐ γὰρ ἀπήρτηται ἐκεῖνα τούτων), ma accade che le migliori illuminino le peggiori». In generale, per la continuità plotiniana del reale, si veda V 2 [11],2.

[22] Cfr. IV 3 [27],11.23-7.

[23] L'idea che l'anima, pur discendendo con le sue parti inferiori in questo cosmo, resti con il capo saldamente fisso all'intelligibile rappresenta la nota dottrina dell'anima non discesa, rivendicata da Plotino come propria personale interpretazione di Platone (cfr. IV 8 [6],8.1-9 e C. D'ANCONA *et alii*, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco")*, Il Poligrafo, Padova 2003, *ad loc.*): per questa particolare dottrina, osteggiata poi dai tardi neoplatonici, si vedano anche II 9 [33],2.4-11; IV 2 [4],12-3; IV 7 [2],13; IV 8 [6],4.30-1 e le considerazioni di J. RIST, *Integration and Undescended Soul in Plotinus*, «American Journal of Philosophy», VIII (1967) 410-22; TH.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1979, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1997, 225 sgg.; C. STEEL, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Brussels 1978. Quanto alle immagini delle anime, verso le quali queste si slanciano per prendersene cura con la propria parte intermedia, si tratta ovviamente dei corpi naturali.

12 sgg. illustrano la discesa delle anime secondo quella particolare congiunzione di necessità e libertà che costituisce uno dei motivi più suggestivi e complessi della dottrina plotiniana:

> ... le anime non vanno nei corpi volontariamente né perché vi sono mandate. O piuttosto, ciò che è volontario non equivale alla deliberazione ma piuttosto a uno slancio naturale. [...] Quando è il momento e accade ciò che la legge vuole, allora accade per mezzo di coloro che la possiedono, così che essi stessi la realizzano, poiché la portano con sé, saldamente collocata in loro stessi, come un peso che grava su di loro e che provoca in loro un desiderio e un travaglio per giungere là dove la legge dal loro interno grida quasi di andare (IV 3 [27],13.17-32) [24].

Ritornando, a ogni modo, alle diverse modalità di connessione interna del reale, si può dire che, mentre gli astri si trovano già perfettamente connessi all'intelligibile, in quanto «sono sospesi all'Anima originaria» mediante la loro propria anima, delle anime umane soltanto la parte superiore resta saldamente fissa «al di sopra del nostro cielo»; la loro «parte intermedia» discende invece quaggiù per prendersi cura della propria immagine, ossia di quel corpo fisico che non ha sussistenza autonoma più di quanta ne abbia un volto riflesso in uno specchio. Stabilendo quindi un parallelismo fra questi

[24] Per questa dottrina, probabilmente nata da un tentativo di rendere fra loro coerenti *Fedro* (246C2; 248C9) e *Timeo* (48A1), si vedano J. RIST, *Plotinus*, trad. it. 157 sgg. ; D. O'BRIEN, *Le volontaire et la nécessité: réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CLVII (1977) 401-22; ID., *Théodicée plotinienne, Théodicée gnostique*, Brill, Leiden-New York-Köln 1993, 16: «L'âme séjourne dans ce monde, non point volontairement (au sens où elle aurait choisi), ni par nécessité (au sens où elle aurait été soumise à une contrainte), mais d'une autre manière qui réunit à la fois volonté e nécessité». Questa particolare modalità, che riunisce in sé volontà e necessità, si oppone, per O'Brien, «en même temps à la contrainte et aux choix».

dati e quelli emersi dalla "cosmogonia" di IV 3 [27],11.8-21, è possibile associare, da un lato, (i) il capo non disceso dell'anima umana all'Anima μένοντος νοῦ μένουσα e, dall'altro, (ii) la parte intermedia dell'anima umana, costretta a prendersi cura del corpo in cui discende, all'anima intermedia che connette il cosmo generato e sensibile con quello ingenerato e intelligibile [25]. Si può dunque ritenere che la discesa per la cura del corpo sia il corrispettivo, inteso sul piano individuale, della connessione universale operata fra i due mondi [26].

[25] Per l'anima estrema o produttiva non abbiamo qui una comparazione fra universale e particolare: è noto, del resto, come il processo di modellamento del singolo corpo vivente sia abitualmente ascritto da Plotino non all'attività dell'anima individuale ma a quella dell'anima cosmica (cfr. IV 3 [27],7.25-31; IV 9 [8],3.23-9; II 1 [40],5.18-23, e le considerazioni di H. J. BLUMENTHAL, *Soul, World Soul and Individual Soul*, in P.M. SCHUHL-P. HADOT (éds), *Le Néoplatonisme*, Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969, CNRS, Paris 1971, 55-66). L'attività di modellamento del corporeo si realizza, peraltro, in una fase logicamente precedente l'entrata in scena delle facoltà individuali: si noti la corrispondenza con la metafora per cui soltanto dopo essersi trovata dinnanzi la propria immagine, vale a dire un corpo prodotto e determinato dalla natura, l'anima vi discende per averne cura.

[26] Anche in IV 3 [27],14, attraverso una bizzarra versione del mito di Pandora, la disseminazione delle anime individuali in un universo prodotto e sommariamente animato dalla natura è presentata, se non come un'attività propriamente connettiva, come un'attività che orna e perfeziona il prodotto sensibile in virtù dei principi di lassù. Dopo essere stata prodotta da Prometeo (ossia dalla natura: "piano" del λόγος ποιητικός), Pandora (ossia il cosmo sensibile) raggiunge infatti il suo compimento soltanto grazie agli ornamenti (ossia alle anime individuali: "piano" della provvidenza inferiore) di cui tutti gli dei (ossia gli intelletti: "piano" della provvidenza superiore) le fanno dono. Ora, benché qui il binomio *produzione-ornamento* sostituisca quello di *produzione-connessione*, si può osservare come la distribuzione delle anime scaturisca ancora una volta da un "piano" che procede e si separa da quello della provvidenza noetica, ma è superiore a quello dell'attività produttiva. Un altro binomio che Plotino sembra utilizzare nello stesso senso è quello di *conferimento dell'essere-conferimento del benessere* (cfr. II 1 [40],5.18-23); per l'inferio-

Se le cose stanno così, si chiarisce finalmente anche un altro aspetto primario nell'economia di III 3 [48],4.6-13, finora lasciato ai margini della riflessione. Si ricorderà che, fra gli altri concetti tematici, Plotino aveva sollevato il cosiddetto «principio libero»: l'intero inciso era anzi stato introdotto allo scopo di conferire un fondamento alla pretesa di una libertà umana all'interno della causalità cosmica. Tale principio, si era visto, eccedeva «ciò che è stato prodotto», ma non la provvidenza né il λόγος universale, nei quali era assolutamente incluso[27]. Ora, non potendosi situare al "grado" della provvidenza superiore, giacché in questo caso eccederebbe non solo «ciò che è stato prodotto», ma anche il λόγος universale, e non potendosi situare nemmeno al "grado" di un λόγος ποιητικός inteso come fattore causale privo di pensiero[28] e meramente esecutivo[29], il «principio libero» deve necessariamente risiedere al "grado" del λόγος συνάπτων stesso. Ebbene, il fatto che la libertà umana abbia il suo perno nella facoltà di connessione del cosmo sensibile a quello intelligibile è perfettamente coerente con l'idea che una tale connessione consista nella discesa delle anime individuali: la discesa, si è appena visto, se per un verso è *necessaria* all'ordi-

rità della produzione, quale attività organizzativa della materia, alla provvidenza, quale attività garante della permanenza di tale organizzazione, proprio in termini di un'inferiorità del *conferimento dell'essere* al *conferimento del benessere*, si veda L. BRISSON, *'Logos' et 'logoi' chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, «Cahiers Philosophiques de Strasbourg», VIII (1999) 87-108, partic. 103-4.

[27] Un assunto simile è presente anche in IV 3 [27],12.19-25: nello scenario della discesa delle anime nei corpi, Plotino parla dell'accordo «delle anime con l'ordine dell'universo dal quale non sono separate ma nel quale si inseriscono quando discendono, formando un unico accordo con il movimento circolare dell'universo, così che le loro sorti, le loro vite, le loro scelte vengono indicate dalle figure formate agli astri, e una specie di canto all'unisono, perfettamente intonato si libra».

[28] Privo, si è visto, sia di intellezione, sia di immaginazione.

[29] Per il carattere meramente esecutivo della natura, si vedano, ad es., IV 4 [28],13; II 3 [52],17.

namento del cosmo, dall'altro è *libera*, giacché «l'inevitabile e la giustizia risiedono [...] nella natura che impone ad ognuno di andare, in ordine, verso *ciò a cui tende*, immagine di una *scelta* e di una *disposizione originaria*» (IV 3 [27],13.1-3); in realtà, dunque, non c'è bisogno che l'anima sia a forza introdotta nel corpo, ma «quando è il momento», essa «discende *spontaneamente*, per così dire, ed entra in ciò in cui deve entrare» (IV 3 [27],13.7-8) [30]. Esplicitati dunque i presupposti logici che ne stanno alle spalle, III 3 [48],4.6-13 può davvero essere ritenuto risolutivo dell'*impasse* segnalata da Plotino in apertura del trattato: se letto alla luce della dottrina della discesa delle anime, il passo svela come la libertà del singolo sia perfettamente compatibile con la natura onnicomprensiva del λόγος τοῦ παντός.

Nel presente contributo sono state raggiunte le seguenti conclusioni: il raffronto di III 3 [48],4.6-13 con IV 3 [27],11 sgg. ha innanzitutto confermato la scansione delle potenze "cosmogoniche" secondo le tre funzioni (i) paradigmatica, (ii) connettiva ed (iii) efficiente, svolte rispettivamente (i) dall'Intelletto e dall'Anima noetica (provvidenza superiore), (ii) dall'anima dell'universo, intesa nel suo lembo superiore (provvidenza inferiore o λόγος συνάπτων) e (iii) dall'anima dell'universo, intesa nel suo lembo inferiore (natura o λόγος ποιητικός). Tale raffronto ha inoltre permesso di avanzare l'ipotesi che l'attività connettiva consista precisamente nella distribuzione delle anime individuali in un cosmo "preformato" dalla natura ma non ancora giunto a perfezione. La corrispondenza stabilita fra la connessione dei due cosmi e la distribuzione delle anime, la quale è insieme libera e necessaria, ha infine gettato luce sul mistero di un «principio libero» perfettamente incluso nel λόγος dell'universo.

[30] Cfr. IV 3 [27],13.1 sgg.

Eyjólfur Kjalar Emilsson
(University of Oslo)

SOUL AND ΜΕΡΙΣΜΟΣ

In Plotinus' early treatises *On the Essence of the Soul*, IV 2 [4] and *On the Immortality of the Soul* IV 7 [2], the claim that soul is present as a whole everywhere in the body plays an important role. In IV 2 [4],1, for instance, Plotinus writes:

ἡ δ' ὁμοῦ μεριστή τε καὶ ἀμέριστος φύσις, ἣν δὴ ψυχὴν εἶναί φαμεν, οὐχ οὕτως ὡς τὸ συνεχὲς μία, μέρος ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο ἔχουσα· ἀλλὰ μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη.
But the nature which is at once divisible and indivisible and we affirm to be soul is not one in the way the continuous is one, having different parts. It is divisible because it is in all the parts of that in which it is, but indivisible in that it is present in all the parts of it as a whole and in any one part as a whole (IV 2 [4],1.63-7) [1].

This claim is supposed to capture an essential feature of the soul, which serves to distinguish it from bodies and from corporeal forms such as colors and shapes. The white of a volume of milk, even if it is in a sense the same form in different parts of the volume, nevertheless counts as different individual items in the different parts. Because the white is a mere πάθημα of the body, something of the body in which it inheres, it is divisible into distinct parts along with the body [2]. Thus, in a

[1] The translations from the *Enneads* provided here are for the most part ARMSTRONG's, on occasion significantly modified.

[2] I discuss Plotinus' views on corporeal qualities in E.K. EMILSSON, *Reflections on Plotinus' Ennead IV 2*, in S.-T. TEODORSSON (ed.), *Greek and Latin Studies in Memory of Gaius Fabricius*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1990, 206-19 and again in E.K. EMILSSON,

sense there are as many whites as there are parts of the volume, viz. infinitely many. The soul, by contrast, even if it in some sense is present in the different parts of the body it ensouls, is still one and the same substance in all the different parts. Even if this claim is not confined to the perceptive soul, Plotinus' arguments for it in IV 2 [4],2 are all based on considerations of the unity of sense perception. He observes in IV 2 [4],2 and IV 7 [2],6-7 that there evidently is a unitary subject of sense perception. This is shown by different, simultaneous perceptions and by complex perceptions of the same sense: clearly it is one and the same subject who feels the pain in the finger and in the toe, or who sees the nose and the eyes in the sight of a face (IV 7 [2],6.3-8). If the soul behaved like bodies or bodily qualities, there really should be many subjects of sense perception in each of us with no communication between them (IV 2 [4],2.4-10). Such phenomena, Plotinus argues at some length, cannot be explained by materialistic theories positing some kind of physical transmission. They require a non-materialistic conception of the soul which allows that the soul is present as a whole to the different parts of the body [3].

The peculiar presence of the soul as a whole throughout its body constitutes a definite stage on a scale of μερισμός that Plotinus works out in IV 2 [4],1. In all there are four such stages distinguished [4]. There are two extremes, the totally indivisible,

L'ontologie de Plotin dans l'Enneade VI 4-5, in M. DIXSAUT (éd.), *Contre Platon*, I: *Le Platonisme dévoilé*, Vrin, Paris 1993, 157-73.

[3] For a discussion of these arguments, see E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sense-perception*, Cambridge University Press, Cambridge 1988 and E.K. EMILSSON, *Plotinus and Soul-Body Dualism*, in S. EVERSON (ed.), *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 148-66.

[4] That there are four stages distinguished is, it seems to me, fairly evident, and as H.-R. SCHWYZER, *Plotins Interpretation von Timaios 35A*, «Rheinisches Museum», LXXIV (1935) 360-8 notes, confirmed by the summary at the end of chapter 2.

which seems to be identified with Intellect[5], and the altogether divisible, identified with body or mass. And there are two intermediate stages, that of forms in matter, which «is not primarily divisible, like bodies, but nevertheless becomes divisible in the bodies» (IV 2 [4],1.33-4), and the stage identified with soul, which «giving itself to the whole does not abandon its unity» (1.59). As Plotinus often says, the soul is the intelligible item that is closest to the sensible[6]. This accounts for its partial divisibility revealed by the fact that it is present at different places. On the other hand, despite its embodiment, it remains a member of the intelligible realm, as is shown by its retaining its substantial unity even when embodied. Thus, the phrase «one and the same whole in many» captures the soul's status on a scale of divisibility. For Plotinus this is of course the scale that determines the place a kind of being gets in the hierarchy descending from the One: the soul is less divisible than bodies and bodily forms but more divisible than the intellect, which is not present to body in any way.

Thus, IV 2 [4],1 presents a careful outline of the Plotinian stages closest to soul with the explicit purpose of determining its nature and status. This gives the text a certain authority on the matter of the soul and may create expectations that the view it expresses will resound in later treatises. And indeed the characteristic formulations about the soul of the sort "as a whole everywhere" do occur in later treatises[7]. There may

[5] That the totally indivisible is identified with intellect is suggested by the phrase, «There is, then, this primarily indivisible being which dominates in the intelligible and among real beings» (τούτου δὴ τοῦ πρώτως ἀμερίστου ὄντος ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ τοῖς οὖσιν ἀρχηγοῦ: 1.29-31).

[6] See *e.g.* IV 4 [28],2.17; IV 6 [41],3.5-7 and IV 8 [6],7. In IV 2 [4],1.9-10 Plotinus affirms the intelligible status of the soul, cf. also his saying that θεῖον τὸ χρῆμα αὐτῆς and that it is τῶν ὑπὲρ τὰ χρήματα φύσεων in IV 2 [4],1.68-9.

[7] See *e.g.* V 1 [10],2.35-7; II 2 [14],2.39; IV 3 [27],19.10-1; VI 4 [22],4.33 and 9.32.

nevertheless rise a suspicion that Plotinus had changed or at least modified the view advocated in IV 2 [4] in significant ways when he returns to the question of the soul's presence in the body in later treatises, notably in IV 1, VI 4-5 and IV 3-4 (number 21, 22-3, and 27-8, respectively, on Porphyry's chronological list). Such suspicion may arise for two different reasons.

First, in IV 3 [27],22 he expresses the view that the soul is not really in its body at all but, on the contrary, the body is in soul (cf. IV 4 [28],18.4-7; 29.1-3). The same view seems to be implicit in VI 4-5 [22-3][8]. There is no such formulation in the early treatises, and on the surface, at least, one might think that the view expressed by this latter sort of formulation is incompatible with the first. For the view expressed in IV 2 [4] seems to be that indeed the soul is *in* the body but in a peculiar way: all of it is present in the various parts of it. The later view does not seem to allow for any real presence of the soul in the body at all.

Secondly, as is indeed evident from the very text of IV 2 [4] itself[9], in formulating the account of soul in terms of a degree of μερισμός, Plotinus is interpreting *Tim.* 35A, the passage about the composition of soul out of the ἀμέριστος

[8] In VI 4 [22],2, the chapter which states the position that the remainder of VI 4-5 [22-3] explains and expands, Plotinus talks about the sensible as "resting in the true All" (10) and as being "in being" (24). As being is not divided, whatever is "in" it in this way is in it as a whole. I take it that what he is expounding here is basically the same view as the one he expresses in IV 3 [27],22 by saying that the body is in soul. For the kind of being which is primarily relevant in VI 4-5 [22-3] is soul. I argue for this in E.K. EMILSSON, *Ontologie* and in ID., *Plotinus' Ontology in Ennead VI.4 and 5*, «Hermathena», CLVII (1994) 87-101, (which is, more or less, an English translation of E.K. EMILSSON, *Ontologie*). For an analysis of VI 4 [22],2 see D.J. O'MEARA, *The Problem of Omnipresence in Plotinus, Ennead VI, 4-5: A Reply*, «Dionysius», IV (1980) 61-73.

[9] Phrases, sometimes modified, from *Tim.* 35A recur throughout IV 2 [4].

and μεριστὴ οὐσία. This is a passage to which Plotinus often returns in his writings [10]. Igal has argued that he changed his views about it in a way relevant to our concerns. He holds that IV 2 [4] gives the impression that the whole soul is simultaneously divisible and indivisible, that the divisible and the indivisible elements are really blended so as to make something which is both at the same time, while in later treatises the soul has one divisible part and another indivisible part and the two do not blend [11].

I shall now deal with these two issues in turn. In both cases I shall argue that there is no need to suppose a drastic change of mind, at most a development involving minor modifications.

Let us take a closer look at what Plotinus has to say in IV 3 [27]. In chapter 22 of this treatise, after having in the previous chapters considered various ways in which one might say that soul is in the body and rejected all of them [12], he now settles for an analogy of the presence of fire – or rather, as it turns out, of light – to air. In continuation of this he writes:

διὸ καὶ Πλάτων καλῶς τὴν ψυχὴν οὐ θεὶς ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τοῦ παντός, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ, [καὶ] φησὶ τὸ μέν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ἐν ᾧ τὸ σῶμα, τὸ δὲ ἐν ᾧ σῶμα μηδέν, ὧν δηλονότι δυνάμεων οὐ δεῖται τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα. καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ψυχῶν ὁ αὐτὸς λόγος. τῶν μὲν ἄλλων δυνάμεων οὐδὲ παρουσίαν τῷ σώματι λεκτέον τῆς ψυχῆς εἶναι, ὧν δὲ δεῖται, ταῦτα παρεῖναι, καὶ παρεῖναι οὐκ ἐνιδρυθέντα τοῖς

[10] There are thirteen references to *Tim.* 35A in the *Index fontium* of Henry and Schwyzer's *Editio minor*. None of them belong to the last fourteen treatises.

[11] J. IGAL, *Aristoteles y la evolución de la antropologia de Plotino*, «Pensamiento», XXXV (1979) 315-45, 321 n. 18.

[12] See H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus Ennead IV3.20-1 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», L (1968) 254-61.

μέρεσιν αὐτοῦ οὐδ' αὖ τῷ ὅλῳ, καὶ πρὸς μὲν αἴσθησιν παρεῖναι παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ τὸ αἰσθητικόν, πρὸς δὲ ἐνεργείας ἤδη ἄλλο ἄλλῳ.
That is why Plato rightly does not put the soul in the body when speaking of the universe, but the body in the soul, and says also that there is a part of the soul in which body is and a part in which there is no body, clearly the powers of the soul of which the body has no need. And the same principle clearly applies to the other souls. We must not say that there is even a presence of the other powers of soul to the body, but that the powers which it needs are present, and present without being situated in its parts, or in the whole either, and as regards sense perception, the sense-faculty is present to the whole of the perceiving body, but as regards the acts one power is present to one [organ], another to another (IV 3 [27],22.7-18).

Plotinus expounds what he has in mind in some detail in the next chapter, where he says in explaining in which sense it may be said (with Plato in *Tim.* 70D-71D) that «the principle of perception and of impulse and in general of the whole living being» (13-4) is in the brain:

ὅθεν γὰρ ἔμελλε κινεῖσθαι τὸ ὄργανον, ἐκεῖ ἔδει οἷον εναπερείδεσθαι τὴν δύναμιν τοῦ τεχνίτου ἐκείνην τὴν τῷ ὀργάνῳ πρόσφορον, μᾶλλον δὲ οὐ τὴν δύναμιν - πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις - ἐκεῖ δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ ἀρχή, οὗ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὀργάνου.
For it was necessary that at the point from which the tool was going to be moved that the power of the workman [13], appropriate to the tool, should be fixed: or rather not the power – for the power is everywhere – but the beginning of the actualization is at the point where the organ begins (IV 3 [27],23.17-21).

New here in relation to IV 2 [4] is the frequent use of παρουσία and παρεῖναι, which does not occur in IV 2 [4] [14].

[13] Plotinus is of course playing on the ambiguity of the word ὄργανον here.

[14] However, συνεῖναι, which apparently is synonymous with παρεῖ-

The former quotation suggests, and this is confirmed by VI 4 [22],4.29-30, that "body in soul" is equivalent to "soul present to body". This is of crucial importance to the present issue: The fact that body is supposed to be in soul doesn't in the least imply that the soul (or powers of soul) is not present to the body. In this connection it is instructive to compare these passages with the last part of IV 2 [4],1, which gives us Plotinus' final and most refined statement of the view of the soul that is unfolded in that chapter:

μέγεθος οὐκ ἔχουσα παντὶ μεγέθει σύνεστι καὶ ὡδὶ οὖσα ὡδὶ πάλιν αὖ ἐστιν οὐκ ἄλλῳ, ἀλλὰ τῷ αὐτῷ· ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὖ, μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτὴν μηδὲ μεμερισμένην γεγονέναι· μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι· ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμόν, οὐκ αὐτῆς.
[The soul] has no size, but is present with every size, and is here and again there, not with a different part of itself but the same: so that it is divided and not divided, or rather it is not divided and has not become divided; for it remains whole with itself, but is divided in the sphere of bodies by the peculiar divisibility of bodies, since they are not able to receive it indivisibly; so that the division is an affection of bodies, not of itself (IV 2 [4],1.69-76).

Common to the passages from IV 3 [27] and from IV 2 [4] is the notion that the soul or powers of soul are present as a whole to the different bodily parts – here expressed by συνεῖναι rather than παρεῖναι. Common too is the notion that the soul's acting in the realm of extension does not imply that the soul which so acts is thereby divided into spatially distinct parts. The last passage quoted from IV 2 [4] suggests that

ναι in such contexts, does occur once, in IV 2 [4],1.70. The former is the word Porphyry uses in *vita Plot.* 13.11 in his story about the discussion he had with Plotinus, lasting three days, about the soul body relationship.

Plotinus interprets the *Timaeus* phrase "divided in the sphere of bodies" as meaning that the soul itself isn't really divided into different spatial parts at all, but its so called divisibility is a function of the fact that it ensouls a spatial item, a body. Thus, the soul's so called divisibility boils down to the fact that it acts in and on extended nature: if soul is to act on body at all, it must act in extension. This is exactly the view which is formulated in greater detail in the latter passage from IV 3 [27],23: It is the (external) activity of psychic powers which is localizable and belongs to the realm of extension, not the powers themselves, which are everywhere and not localizable [15].

Thus, the earlier and the later writings entirely concur in their view of the unextended nature of soul. It is also quite clear that the sense of "in" in IV 2 [4], where the soul is said to be as a whole *in* all the parts of the body, is not the standard sense of localization which implies partition. It is a sense which is equivalent with what Plotinus intends by σύνεστι in IV 2 [4],1.71 and with πάρεστι in VI 4-5 [22-3] and IV 3-4

[15] Though it is not cited in these passages or clearly alluded to, the Aristotelian idea that agents or powers may, in fact must, act on something else seems to lie behind Plotinus' conception of how soul acts in the sensible realm. He surely thinks this of external acts, which by definition act on something outside themselves. For a Porphyrian formulation of what seems to be exactly the same view as Plotinus expresses here, see NEMES. *de nat. hom.* 3,42.5-8 Morani: «Whenever the intelligible enters into a relation to some place or a to a thing in a place, it is by misuse that we say that it is there, for because its activity is there we pick the place instead of the relation and the activity. For when one should say "it acts there" we say "it is there"» (ὅταν οὖν ἐν σχέσει γένηται νοητόν τόπου τινὸς ἢ πράγματος ἐν τόπῳ ὄντος, καταχρηστικώτερον λέγομεν ἐκεῖ αὐτὸ εἶναι διὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐκεῖ, τὸν τόπον ἀντὶ τῆς σχέσεως καὶ τῆς ἐνεργείας λαμβάνοντες. δέον γὰρ λέγειν· 'ἐκεῖ ἐνεργεῖ', λέγομεν· 'ἐκεῖ ἔστιν'). For the Porphyrian origin of this, see H. DÖRRIE, *Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, München 1959, 99.

[27-8] in similar contexts. Plotinus does not abandon formulations to the effect that the soul is present as a whole in the different parts of the body in treatises after IV 2 [4] [16], even if he seems to come to think that formulations to the effect that the body is in the soul are somehow most accurate. So the sense of "in" in which the soul is said to be in the body in IV 2 [4] is no other than the sense of "present to" in VI 4-5 [22-3] and IV 3 [27]. The latter, as we have seen, is equivalent to saying that the body is in the soul.

The two kinds of expression reflect the soul/body relationship from different points of view. Expressions of the sort "body in soul" look at the matter as it were from below, from the viewpoint of the body which participates in soul. As such, these expressions belong to the "upwards" or "epistrophic" aspect of Plotinus' thought. On the other hand, expressions speaking of "the presence of soul to the body" or "the soul being as a whole in the different parts of the body" see the same relationship from the viewpoint of the soul as a descending entity. However, the two ways describe exactly the same state of affairs: when body participates in soul, or is "in" soul, it participates in the whole of it, and thereby the soul as a whole comes to be present to it.

To summarize the conclusions reached so far: the statement that the body is in the soul is in no way in conflict with the teaching of IV 2 [4]. It is a different way of describing the soul/body relationship, which carries with it different connotations, but it is not a different doctrine. The two kinds of expression are rather complementary.

Let us now turn to the second issue, the question raised by Igal about whether Plotinus changed his mind about the interpretation of *Tim.* 35A and the implications of this for the status of the views expounded in IV 2 [4]. The question is: does Plotinus in IV 2 [4],1 hold that the whole soul is con-

[16] See n. 7 above.

stituted by a fusion of the divisible and the indivisible while later, most notably in IV 3 [27],19, the divisible and the indivisible appear as separate elements of the soul, corresponding roughly to the rational and the non-rational, or perhaps more precisely, capacities whose exercise requires the body and those that don't?

Here are Plotinus' most relevant statements about the matter in IV 2 [4]:

πρὸς δ' αὖ ἐκείνῃ τῇ ἀμερίστῳ πάντη φύσει ἄλλη ἑξῆς οὐσία ἀπ' ἐκείνης οὖσα, ἔχουσα μὲν τὸ ἀμέριστον ἀπ' ἐκείνης, προόδῳ δὲ τῇ ἀπ' αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἑτέραν σπεύδουσα φύσιν εἰς μέσον ἀμφοῖν κατέστη, τοῦ τε ἀμερίστου καὶ πρώτου καὶ τοῦ περὶ τὰ σώματα μεριστοῦ τοῦ ἐπὶ τοῖς σώμασιν.
But again, next to that altogether indivisible nature there is another reality following upon it and deriving from it, having indivisibility from that other nature, which pressing eagerly on its progress from the one to the other nature, established itself in the middle between the two, the indivisible and the primary and the "divisible which is in the sphere of bodies", which is upon bodies (IV 2 [4],1.42-7).

There are some four significant passages, in addition to IV 2 [4],1, where Plotinus comments on the nature of soul in terms of the relationship between the ἀμέριστος and the μεριστὴ οὐσία: IV 9 [8],2, VI 4 [23],4.27-33, IV 1 [21] and IV 3 [27],19. While the first two evidently agree with IV 2 [4] in their understanding of the relationship, the two latter may seem do differ. In IV 1 [21] Plotinus states:

νοῦς μὲν οὖν ἀεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος· ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι. καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι. [...] πῶς οὖν καὶ ἀμέριστος; οὐ γὰρ ὅλη ἀπέστη, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς οὐκ ἐληλυθός, ὃ οὐ πέφυκε μερίζεσθαι.
Intellect, then, is always inseparable and indivisible, but soul is inseparable and indivisible There, but it is in its nature to be divided. For its division is departing from the Intellect and

coming to be in a body. [...] Then how is it also indivisible? Because the whole of it did not depart, but there is something of it which did not come [down here] which is not naturally divisible (IV 1 [21].7-12).

In the same vein in IV 3 [27],19 it is said on the basis of the difference between those powers of soul that operate through the body and those that don't, where the former are identified with the indivisible and the latter with the divisible, that «the indivisible and the divisible are two different things, and not like one mingled thing but like a whole of parts, each of which is pure and separate in its power» (IV 3 [27],19.28-30).

So – and this is Igal's point – it may seem that while IV 2 [4] presents the soul as a kind of fusion of the divisible and the indivisible, having the characteristics of both at the same time – this is shown by its being *whole* in the *different* parts of the body – the later passages present the two ingredients as separate. It seems to me, however, that it is easy to exaggerate the difference between IV 2 [4], on the one hand, and the IV 1 [21] and IV 3 [27], on the other. I shall in fact argue, that even if there is a difference, it is relatively insignificant.

First of all, it is important to bear in mind that IV 2 [4] is an unusual treatise in that the schematic, abstract presentations of the four "levels" in terms of degrees of μερισμός in IV 2 [4],1 has no clear parallel elsewhere in Plotinus. One easily gets the impression that IV 2 [4],1 is intended as an outline of all there is in the Plotinian world. But if this is so, one misses the One and matter as distinct levels. This lead me to suggest that at this early stage in his development Plotinus had perhaps not yet worked out his mature views on the One, which here was collapsed with Intellect [17]. I no longer believe that the treatise poses a strong reason for such

[17] E.K. EMILSSON, *Dualism*, 207-13.

a conclusion [18]. However, with its simple – though not necessarily simplistic – presentation, it leaves out several aspects of the concept of soul that he elsewhere pays careful attention to. For instance, virtually all the evidence Plotinus portrays in IV 2 [4],2 for the view advocated for in IV 2 [4],1 is drawn from the sensitive soul, and nothing whatsoever is said about distinctions within the soul, *e.g.* between the rational and the non-rational soul, for which the notion of μερισμός might be relevant. So even if he speaks as if he is dealing with soul of whatever kind, the kind of soul he has in mind in IV 2 [4],1 is clearly the kind of soul that operates through the body. I do not know exactly what is the explanation for leaving the rational soul out of the picture and speaking as if the kind of soul operating through the body was the soul *tout court*, but here is a suggestion for at least a partial explanation: since Plotinus' objective in IV 2 [4] is to argue for the soul's

[18] A seminar on IV 2 [4] which I attended in Delphi in April 2000 helped me change my mind, or at least made me much less confident about this conclusion. The discussion there, in particular the points made by Dominic O'Meara, made it seem reasonable to suppose that in IV 2 [4] Plotinus on purpose limits himself to certain aspects of his "hierarchy", namely the ones he takes to be at stake in *Tim.* 35A. If so, there is no wonder that the One is not in evidence. I see the clear merits of this view. Yet I am still slightly worried about the characterisation of the highest stage in IV 2 [4] as ἓν μόνον in the list of "Parmenidean" merismological formulae at the end of the treatise. That sort of formula is normally reserved for the One, while intellect is characterized as ἓν πολλά (cf. V 1 [10],8.24-5; V 3 [49],15.22; VI 7 [38],14.12 and *Parm.* 144E). The soul is assigned its regular formula ἓν καὶ πολλά (IV 2 [4],2.40 and 53, cf. also V 1 [10],8.26 and *Parm.* 155E), but one misses here the characteristic formula of intellect. IGAL, II, 281-2, who identifies the highest level of IV 2 [4] with intellect, suggests that the four levels of IV 2 [4] are the levels of being, leaving out what is below (matter) and above being (the One). Against this suggestion it should be noted that Plotinus nowhere else selects out these four stages as the stages of being and that he paraphrases Plato in such a way in IV 2 [4] as to avoid the term οὐσία to refer the lowest parts.

intelligible status despite its embodiment, he will naturally focus on the soul which operates through the body. For this is what constitutes the hard case, disembodied souls or kinds of soul that do not need the body for their operation pose much less of a problem.

Furthermore, both in IV 1 [21] and in IV 3 [27],19, towards the end of the discussion in each case, Plotinus qualifies what he has said about the divisible element of the soul. He says in IV 1 [21]:

ἐλθοῦσα δὲ ἐνθάδε τούτῳ τῷ μέρει ὁρᾷ, ᾧ καὶ αὐτῷ τῷ μέρει σῴζει τὴν φύσιν τοῦ ὅλου. οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα μόνον μεριστή, ἀλλὰ καὶ ἀμέριστος· τὸ γὰρ μεριζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται. εἰς ὅλον γὰρ τὸ σῶμα δοῦσα αὑτὴν καὶ μὴ μερισθεῖσα τῷ ὅλη εἰς ὅλον τῷ ἐν παντὶ εἶναι μεμέρισται.
But when it has come here in this part, see how in this way it preserves in this very part the very nature of the whole. For even here it is not only divisible, but also indivisible; for that of it which is divided is indivisibly divided. For it gives itself to the whole body and is not divided in that it gives itself whole to the whole body and is divided in that it is present in every part. (IV 1 [21],17-22)

He makes an expression to the same effect at the end of IV 3 [27],19.30-4: «If, however, that which "becomes divisible in the sphere of bodies" holds the "indivisible" from a higher power, this same thing can be both indivisible and divisible, as if it was mixed from itself and the power which comes to it from above». Admittedly, this has the form of a conditional which strictly speaking does not commit Plotinus to the truth of its consequent. In the context, however, one is left with the impression that Plotinus is expressing a favorable stance towards the truth of the antecedent. He surely has committed himself to it before, *e.g.* in IV 1 [21] and IV 2 [4].

So, as far as the soul operating through the body is concerned, IV 1 after all expresses the same doctrine as IV 2 [4] and IV 3 [27],19.

Paul Kalligas
(University of Athens)

PLOTINUS AGAINST THE CORPOREALISTS ON THE SOUL. A COMMENTARY ON *ENN.* IV 7 [2],8.1-23

I wish to thank all the participants in the Plotinus Colloquium held in Padua, and especially Cristina D'Ancona, for some very fruitful comments on my paper. I am also heavily indebted to Riccardo Chiaradonna for rescuing it from a nearly fatal computer setback.

Chapter 8 of the treatise *On the Immortality of the Soul* (IV 7 [2]) represents a culminating point in Plotinus' argumentation against the materialistic (and in particular the Stoic) view about the soul as a body. Later on, after introducing some supplementary remarks against corporealism (IV 7 [2],8¹-8³), he will proceed to examine the epiphenomenalistic (as he sees them) theories of the Pythagoreans (IV 7 [2],8⁴) and of Aristotle (IV 7 [2],8⁵), before embarking into the presentation of his own, "Platonic" doctrine of the soul as a real, separate and eternal incorporeal substance (IV 7 [2],9 ff.). The main point he is trying to establish here is a negative one, namely, that if the soul were to be a body, there would be no intellectual activity, since the subject of intellection must necessarily be both incorporeal and immaterial. This is made clear in the opening sentence, which delimits the scope of the discussion to follow:

ὅτι δὲ οὐδὲ νοεῖν οἷόν τε, εἰ σῶμα ἡ ψυχὴ ὁτιοῦν εἴη, δεικτέον ἐκ τῶνδε.
In what follows, we have to show that, if the soul was any sort of body, it would be impossible to have intellectual cognition (IV 7 [2],8.1-2) [1].

First, two notes on the translation. (a) I shall be translating νοεῖν, νόησις etc. by the somewhat cumbrous expression "intellectual cognition" or "intellectual cognizing", in order to avoid confusion with any other varieties of thinking, and especially with discursive reasoning (διανοεῖσθαι, διάνοια etc.),

[1] The translation proposed here is my own, but is obviously indebted to ARMSTRONG, IV.

which is most properly rendered as "thinking", "thought" etc. in the *Lexicon plotinianum*[2]. Νοεῖν in Plotinus involves the definite and permanent grasp of its object, and leaves no room for its ever being imprecise or unsure of itself, as thinking sometimes is[3]. Although the term is not meant to carry here all the implications involved by its use in other parts of the *Enneads*, it is still, I think, of some importance to render it in a way which is consistent with Plotinus' broader views on the issue. (b) The expression σῶμα ὁτιοῦν is meant to refer to the materialistic view of the soul as being a body of a particularly tenuous nature, such as the Stoic πνεῦμα[4]. Already Eusebius[5] had pointed at the Stoics as the targets of Plotinus' criticism, and the parallels with Alexander of Aphrodisias leave no doubt as to the correctness of this identification, although Plotinus does not name his opponents. He prefers to keep the scope of his attack open against all kinds of materialistic views on the soul, perhaps because there had been a tendency even among some of his contemporary Platonists to make concessions towards a more corporealistic viewpoint[6].

The method that is going to be employed henceforth is a form of *reductio ad absurdum*. The thesis under examination is presented here in the form of a hypothesis with an unacceptable consequent.

(T) If the soul is a body, then there is no intellectual cognition.

[2] Cf. SLEEMAN-POLLET, 244.

[3] In English, "I think that ..." can sometimes be synonymous with "I am not sure whether ...".

[4] Cf., *e.g.*, *S.V.F.* I 134-40 and II 773-82.

[5] Cf. EUSEB. *praep. evang.* XV 22,1.

[6] *E.g.* by thinkers such as Plutarch, Atticus, Numenius and Harpocration.

The general strategy that is followed in the ensuing arguments (A and B) is to establish (T) in its equivalent *modus tollens* form, namely:

(T′) If there is intellectual cognition, then the soul is not a body.

If (T′) is proven to be true, then the main thesis (T) must necessarily also be true.

The first argument, which concentrates on the way intellectual cognition is effected, can be subdivided into two steps, A1 and A2, which will be treated separately.

(A1) εἰ γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαί ἐστι τὸ σώματι προσχρωμένην τὴν ψυχὴν ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν, οὐκ ἂν εἴη καὶ τὸ νοεῖν τὸ διὰ σώματος καταλαμβάνειν, ἢ ταὐτὸν ἔσται τῷ αἰσθάνεσθαι.
For, if sense perception consists in the soul apprehending sensibles by using the body, intellectual cognition can not also be comprehension through the body, or else it would be the same as sense perception (IV 7 [2],8.2-5)[7].

This begins by introducing a definition-like statement about sense-perception, which singles-out two defining characteristics of it:

[7] "Comprehension through the body" (διὰ τοῦ σώματος καταλαμβάνειν) seems to allude to the discussion in Plato's *Theaetetus* (184C), on whether the sense organs are those "with which" (ᾧ) or, alternatively, "through which" (δι' οὗ) we perceive. In this way Plotinus establishes a connection with the important passage in the dialogue (up to 185E), where it is argued that abstract concepts, such as being, unity, likeness and unlikeness or sameness and difference etc., are not apprehended through any of the bodily organs, but in their case «the soul observes (ἐπισκοπεῖ) through its own self (αὐτὴ δι' αὑτῆς)». The implication there is that perception through the body is bound to be sensory in character, whereas the "observation" of notional objects involves only the cognitive subject itself, *i.e.* the pure soul. It is against this background, in the shadow – so to speak – of Plato's great discussion of epistemology, that Plotinus wishes to pursue the present problem.

(C1) that it apprehends sensibles (ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν);
(C2) that it involves the use (προσχρωμένην: cf. Plat. *Phaed.* 79c3) of the body.

The first of these seems straightforward enough, and one might think that it is sufficient in order to establish a distinction with intellectual cognition, provided that we envisage the latter from a Platonic point of view, as the apprehension of intelligible objects. It therefore seems odd that Plotinus disregards (C1) altogether in the continuation of the argument, and concentrates exclusively on (C2). However, this makes perfect sense as a tactical manœuvre within his broader strategy. (A) is meant to be strictly *ad hominem,* keeping out of the discussion any reference to a Platonic conceptual apparatus that might look suspicious or unacceptable to his opponents. At this stage, Plotinus wants to force them to disengage from the extreme materialistic standpoint, according to which there is nothing more for the soul to apprehend, except different kinds of sensible objects. Once this has been achieved in (A), he will then be in a position to assail them on his own ground, as he does in (B).

It is, I believe, as part of his effort to maintain a theoretically non-committing stance that Plotinus is using here the verb ἀντιλαμβάνεσθαι, a term which seems to have been introduced into the philosophical vocabulary in order to accommodate the epistemologically neutral notion of a mental grasp of either sensory or mental input. It seems probable that ἀντίληψις and its cognates was first used with an epistemological meaning by the Epicureans [8], however this usage was still, during the 2nd century AD, considered novel enough as to provoke the scorn of Lucian's teacher, Socrates of Mo-

[8] See PLUTARCH. *adv. Col.* 1109A: ἐπαφὴ καὶ ἀντίληψις (= fr. 250 Usener).

psus[9]. We encounter it in one of the few verbatim fragments of Antiochus of Ascalon that have come down to us, and also in writers such as the author of the Anonymous Commentary on the *Theaetetus*, the Stoic Hierocles and "Alcinoos"[10]; but the most important testimony, for the present discussion, is a fragment of Aristo of Alexandria preserved by Porphyry, which has been mistakenly attributed by von Arnim to the Stoic Aristo of Chios[11]. It is said there that «Aristo postulated an apprehensive power of the soul (ἀντιληπτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς), which he divided into two, saying that one of the parts is moved, for the most part, together with the sense-organs, and this is called the sensory part, being the origin and the source of the particular senses, while the other is always with itself and operates without organs [...] and this is called intellect (νοῦς)». This important testimony shows that ἀντίληψις was coined as a special epistemological blanket-term, suitable to cover both sensory and intellectual apprehension, in contrast with κατάληψις which, due to its Stoic background, was mostly considered as referring only to sensory perception.

This sense of ἀντιλαμβάνεσθαι suits perfectly well Plotinus' aims in this passage, for the point he wishes to establish is that, if cognitive apprehension is concerned only with sen-

[9] See LUCIAN. *soloec.* 7.

[10] Cf. SEXT. EMP. *adv. math.* VII 201 (= ANTIOCH. fr. 2 Mette); ANON. *in Theaet.* LIX 48-9 Bastianini-Sedley; HIEROCL. *elem. eth.* IV 49-52 Bastianini-Long; ALCIN. *did.* 27,187.30-2.

[11] STOB. I 49,24,348.1-9 Wachsmuth (= PORPH. Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων fr. 251 Smith; *S.V.F.* I 377): Ἀρίστων ἀντιληπτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς θέμενος ταύτην διαιρεῖ εἰς δύο, τὸ μέν τι μέρος φάσκων μετά τινος τῶν αἰσθητηρίων ὡς τὰ πολλὰ κινεῖσθαι, ὃ αἰσθητικὸν καλεῖ, ἀρχὴν καὶ πηγὴν ὑπάρχον τῶν κατὰ μέρος αἰσθήσεων, τὸ δὲ ἀεὶ καθ' ἑαυτὸ καὶ χωρὶς ὀργάνων, ὃ ἐπὶ μὲν τῶν ἀλόγων οὐκ ὠνομάσθαι (ἢ γὰρ ὅλως οὐκ εἶναι ἐν αὐτοῖς ἢ τελέως ἀσθενὲς καὶ ἀμυδρὸν ἄγαν), ἐν δὲ τοῖς λογικοῖς, ἐν οἷς δὴ μάλιστα <ἢ> μόνοις φαίνεται, νοῦν προσαγορεύεσθαι.

sibles, and if its intellectual part is using some bodily organ, as sense-perception is using the sensory organs, then there would be no way to distinguish between the two, as far as their function is concerned, and ἀντίληψις would simply collapse into κατάληψις. The argument acquires special force in view of the fact that, if it was allowed that intellectual cognition was an exact replica or a variety of sense-perception, it would be exposed to all the sceptical attacks which had been raised against the latter.

The second part of the first argument derives the desired conclusion, *i.e.* the incorporeality of the soul, from the result reached in (A1):

(A2) εἰ οὖν τὸ νοεῖν ἐστι τὸ ἄνευ σώματος ἀντιλαμβάνεσθαι, πολὺ πρότερον δεῖ μὴ σῶμα αὐτὸ τὸ νοῆσον εἶναι.
Hence, if intellectual cognition is apprehension without [using] the body, it is even prior that what is going to cognize intellectually must itself be non-bodily (IV 7 [2],8.5-7).

The argument is now based on a *distinguo*: there are two modes of perception, one using the body, *i.e.* sense-perception, and one not using the body, *i.e.* intellectual cognition. Given that intellectual cognition does not in any way involve the use of the body, the subject engaging in it can not be bodily. The expression πολὺ πρότερον (perhaps somewhat clumsily rendered as "even prior") is meant to indicate logical priority, namely, that the incorporeality of the soul is a necessary presupposition of intellectual cognition: unless the soul is incorporeal and independent of the body, it would not be able to function on its own (as the passage from Plato's *Theaetetus*, 184C4-E3, would require), and therefore there would be no intellectual cognition. The *modus tollens* is still at work here.

The argument is supplemented in *enn.* IV 4 [28],24.1-12, where the dependence of the senses on the body is explained as a consequence of their utility (χρεία) for it alone. The soul

can not have any use of the information coming through the senses, except for looking after the body itself. No real cognitive content is to be derived from the senses, but only within the soul (or the mind) itself.

Let us now proceed to the next argument:

(B1) ἔτι εἰ αἰσθητῶν μὲν ἡ αἴσθησις, νοητῶν δὲ ἡ νόησις - εἰ δὲ μὴ βούλονται, ἀλλ' οὖν ἔσονταί γε καὶ νοητῶν τινων νοήσεις καὶ ἀμεγέθων ἀντιλήψεις - πῶς οὖν μέγεθος ὂν τὸ μὴ μέγεθος νοήσει καὶ τῷ μεριστῷ τὸ μὴ μεριστὸν νοήσει;
Furthermore, if sense-perception is of sensibles and intellectual cognition is of intelligibles - for, whether they like it or not, there are indeed both intellectual cognitions of some intelligibles, and apprehensions of things without magnitude - how then will something which is of some magnitude cognize what is partless by means of something that has parts? (IV 7 [2],8.7-11).

This is a new argument [12], which concentrates on the objects of intellectual cognition. Once Plotinus has dislodged the materialists from their extreme position, he is able to force upon them the view that intellectual cognition must be concerned with objects that are not bodily but intelligible in their nature. Of course, it would still not be appropriate to bring in here the whole apparatus of Platonic Forms etc. All that is required for the argument to proceed is that there are certain objects which are not bodily and are apprehended by intellectual - that is, non sensory - cognition. This is the meaning of the concessive expression νοητῶν τινων (meaning: "at least some intelligibles"), which leaves open any further questions concerning the nature or the ontological status of these intelligible objects. As far as the present argument is concerned,

[12] As Harder (cf. HBT *ad loc.*) has maintained, while defending the MS. reading ἔτι εἰ against Creuzer's (and Vigier's) conjecture ἐπεί, accepted by P. HENRY, *Études Plotiniennes*, I: *Les états du texte de Plotin*, Desclée de Brouwer-L'Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1938, 1960², 103.

they may be mere abstractions or even constructions of the mind (ἐπίνοιαι) – Plotinus is only interested in eliciting an affirmation of the fact that intellectual cognition deals with and has as its objects non-bodily entities [13].

In order to remove any last qualms with respect to this very broadly based thesis, he brings in the notion of the apprehension of things without magnitude. This seems to refer to a common device, often employed by various authors in order to substantiate the existence of incorporeal but nonetheless real entities. It is the so-called method of "dimensional abstraction". Take any real object you like and concentrate your attention on its outer surface, especially – say – on the one that is nearer to you. You can now abstract the rest of the object in your mind and form a notion of this two-dimensional entity which is the surface. (In fact, in some cases, it is only this surface which was perceived in the first place.) Now try to abstract one more dimension by concentrating your mind on – say – an edge of this surface. You now perceive (or perhaps I should say "you apprehend") a one-dimensional line occupying a definite place in space and forming, in some sense at least, a part of the original object. Now you can try to proceed one step further by abstracting in your mind this last dimension, without losing, however, the sense of position somewhere on this line – say, at one end of it. You are now left with a completely dimension-less and therefore magnitude-less (ἀμέγεθες) entity, precisely situated in the real world and therefore forming a part of it, which is relatively easily grasped by the mind and can become the object – in fact, it can form the basis – of a whole elaborate science, such as geometry. Few people would bring themselves to a position as to deny the existence of such entities, and most could be promptly convinced that their apprehension was one of the

[13] It seems that even the Stoics were prepared to agree on this point: see, *e.g.*, *S.V.F.* II 85.

fundamental tasks envisaged by the human mind. This device for establishing the existence of unextended and, therefore, immaterial entities was well-known in ancient times [14], and had probably been used already within the Old Academy, as a proof for the priority of incorporeal reality over bodily existence [15]. It has even been maintained that it lies behind Euclid's definition of the geometrical point as that which has no parts, notably by Simplicius, as reported by al-Nayrīzī in his *Commentary on the Elements* [16].

However, Plotinus' argument here does not require anything as strong as this. He only needs the acceptance of entities with no magnitude as part of reality, and then poses the question of how such entities may come to be apprehended. This takes the form of an ἀπορία: How can something magnitudeless or partless, such as a geometrical point in space, be apprehended by something possessing magnitude and composed of parts? For, as he maintains, *e.g.* in *enn.* IV 4 [28],23.5-19, even sense-perceptions have to be deprived – so to speak – of their extensional features before they reach the cognitive part of the soul and become cognized [17]. This puzzle becomes all the more

[14] Cf., *e.g.*, PHIL. *de somn.* I 186-7; PLUTARCH. *quaest. plat.* 1001F; ALCIN. *did.* 10,165.34-7 and CLEM. ALEX. *strom.* V 11,71.2, 374.5-10.

[15] Cf. ARISTOT. *metaph.* Z 2,1028b16-8; [ARISTOT.] *de lin. insec.* 972a7-9.

[16] In the translation by Gerardus of Cremona (2.11 ff. Curtze): «... dixit propterea Sambelichius: punctum ideo negando Euclides diffinivit (cf. EUCLID. *elem.* I def. 1: σημεῖόν ἐστιν, οὗ μέρος οὐθέν), diminutione puncti linea. Cum ergo corpus sit tres habens dimensiones, punctus necessario nullum earum habet, nec habet partem» (I owe this reference to H.A. WOLFSON, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, «Harvard Theological Review», XLV (1952) 115-30, reprinted in his *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1973, 118-9). The final remark on the point being ἀμερές is echoed by ALCIN. *loc cit.*

[17] See E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sense-perception*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 91.

pressing under a viewpoint – such as his materialist opponents would only be too eager to subscribe to – which would understand apprehension as involving some kind of actual grasping of its object. And it does not seem improbable to me that Plotinus has in mind here an argument adduced during the examination of the first hypothesis in Plato's *Parmenides* (138A2-7), where it is maintained that something partless (ἀμερές) can not be in anything else or in itself, in other words it cannot be included or enveloped in anything at all. So, Plotinus seems to imply, it would not be possible for anything like that to be – literally – grasped or apprehended in terms involving extension.

Although, then, the materialists have retreated from the extreme Stoic-looking position they held at the start, towards a more hospitable one [18], where there are two distinct criteria of knowledge, sense-perception for the sensibles and intellectual cognition for the intelligibles, they still have to face the question raised by Aristotle in *de an.* A 3,407a10-22 [19]: if intellect is something possessing magnitude (μέγεθος ὤν), how can it ever apprehend unextended objects? Of course, this objection presupposes that cognition involves some kind of contact or "touching" [20], but this presupposition would have been readily granted by the materialists, and Plotinus has no scruples in using it to his own advantage. In fact, he introduces an accommodating interlocutor who proposes a possible answer to the problem [21]:

[18] In fact, similar to the one ascribed to Theophrastus by SEXT. EMP. *adv. math.* VII 217-8.

[19] Ironically, against a literal interpretation of Plato's account of "circular intellection" in the *Timaeus* (37A-B).

[20] Θίξις or ἁφή, as Themistius (*in de an.* 21.5-6 and 31) expounds Aristotle's meaning.

[21] This, of course, can also be taken as an instance of a Plotinian "internal dialogue".

(B2) ἢ μέρει τινὶ ἀμερεῖ αὐτοῦ. εἰ δὲ τοῦτο, οὐ σῶμα ἔσται τὸ νοῆσον· οὐ γὰρ δὴ τοῦ ὅλου χρεία πρὸς τὸ θιγεῖν· ἀρκεῖ γὰρ καθ' ἕν τι.
– Perhaps with some partless part of itself?
– But if so, then that which cognizes intellectually shall not be bodily. For there is no need of the whole to achieve touching: contact at some point is enough (IV 7 [2],8.12-4)[22].

However, the suggestion is summarily rejected on the basis that it merely evades the issue temporarily, since it leaves cognition to be achieved by this supposedly partless part of the soul. For again, since this partless cognizing part would be non-bodily, and only some sort of "contact" between this part and the intelligible object is required in order to achieve cognition, the rest of the soul – the one supposed to have magnitude – would play no part at all in the cognitive process and, therefore, should be discarded from the discussion altogether. This point seems again to reflect the observation of Aristotle[23], that if "contact" of any part of the mind with the intelligible object is enough for cognition, then there is no point in assuming that the mind has magnitude at all. Moreover, it has to be added here, and this is crucial for understanding the development of the main argument, that the image of touching – especially when involving unextended entities – emphasizes (a) that it is an all-or-nothing affair[24], and (b) that cognition of this kind involves the identification

[22] As Henry and Schwyzer have acknowledged (cf. *Addenda et corrigenda ad textum et apparatum lectionum*, in *Plotini opera*, ed. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, III: *Enneas VI*, Oxonii 1982, 323), the future tense of νοῆσον makes Kirchhoff's correction θιγεῖν almost certain.

[23] ARISTOT. *de an.* A 3,407a15-7.

[24] To borrow the expression from R. SORABJI, *Myths about Non-propositional Thought*, in M. SCHOFIELD-M. NUSSBAUM (eds), *Language and Logos*, Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 295-314, esp. 298; cf. ARISTOT. *metaph.* Θ 10,1051b24-33.

of the knowing faculty with its object – and not just its assimilation, as in the case of sense-perception[25].

Plotinus is now ready to draw his conclusion:

(B3.1) εἰ μὲν οὖν συγχωρήσονται τὰς πρώτας νοήσεις, ὅπερ ἀληθές ἐστιν, εἶναι τῶν πάντη σώματος καθαρωτάτων αὐτοεκάστου, ἀνάγκη καὶ τὸ νοοῦν σώματος καθαρὸν ὂν ἢ γιγνόμενον γινώσκειν.
So, if they accept that primary intellectual cognitions must be of things in themselves, completely clear of the bodily – which is true –, they must recognize also that that which cognizes intellectually must either be or become clear of the body (IV 7 [2],8.14-7).

Schematically the argument runs as follows:

(P1) The objects of intellectual cognition are non-bodily. (from B1)
(P2) What cognizes intellectually is or becomes identical with its object. (from B2)
Conclusion: What cognizes intellectually (namely, the soul) must be non-bodily.

First a remark on the text: Schegk's αὐτοεκάστου seems to be an excellent conjecture. It stands fot "αὐτο-X", *i.e.* for all the expressions that denote realities in themselves, such as αὐτοάνθρωπος, αὐτογραμμή, αὐτοδεκάς, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοετερότης, etc.[26]. Therefore, it should be rendered as "each individual thing-in-itself"[27], rather than as "absolute individual reality" (Armstrong), which is at least ambiguous.

All the translations that I know of take τὸ νοοῦν as a nominative, being the subject of an intransitive γινώσκειν,

[25] See E.K. EMILSSON, *Sense-perception*, 82-5.

[26] Cf. Blumenthal's conjecture αὐτότης in *enn.* I 2 [19],7.5 a term found also in SEXT. EMP. *adv. math.* X 261.

[27] Cf. Igal's translation «cada una de las Esencias autosubsistentes» (IGAL, II, 503-4).

the phrase σώματος καθαρὸν ὄν ἢ γιγνόμενον functioning as a supplementary participle. This construction, though not impossible (γινώσκειν might be conceived as a verb of perceiving), is a little awkward [28]. I think that it is much more natural to take γινώσκειν as having the same subject as συγχωρήσονται, namely, the opponents (αὐτούς), and bearing the sense "*they* have to recognize or to acknowledge", that is, "they shall be (further) forced to admit that ...".

The reference here to "the primary intellectual cognitions" makes it clear that Plotinus wishes us to focus our attention on apprehensions of purely noetic objects, such as the separate Platonic Forms. The expression, which is rather rare in Plotinus [29], appears to reflect the Middle-Platonic distinction between "primary" and "secondary intelligibles", found, *e.g.*, in Alcin. *did.* 4,155.39-42, where the former are said to be «the (transcendent) Ideas» and the latter «the forms in matter, which are inseparable from matter» and are cognized not by intellection (νόησις), but by scientific reasoning (ἐπιστημονικὸς λόγος). On the other hand, it is perhaps significant to point out that a similar distinction is also made by Alexander of Aphrodisias in his account of inductive reasoning leading up to the intellectual cognition of the universals [30].

[28] Intransitive γινώσκειν being relatively rare in Plotinus.

[29] I have found only one more clear occurrence in *enn.* V 1 [10],10.17.

[30] ALEX. APHR. *de an.* 83.8-23: τοῦδε γὰρ τοῦ λευκοῦ καὶ τοῦδε τῆς αἰσθήσεως ἀντιλαμβανομένης ἐκ τῶν τοιούτων ἀντιλήψεων ἔλαβεν τό εἶναι τό τοιόνδε χρῶμα λευκόν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθητῶν ἑκάστου. ἥτις περίληψίς τε καὶ διὰ τῆς τῶν καθ' ἕκαστα αἰσθητῶν ὁμοιότητος τοῦ καθόλου λῆψις νόησίς ἐστιν. ἡ γὰρ τῶν ὁμοίων σύνθεσις ἔργον ἤδη νοῦ. ὥσπερ δέ ἡ αἴσθησις ἡ κατ' ἐνέργειαν διὰ τῆς τῶν εἰδῶν τῶν αἰσθητῶν λήψεως ἄνευ τῆς ὕλης γίνεται, οὕτως δὲ καὶ ἡ νόησις λῆψις τῶν εἰδῶν ἐστι χωρὶς ὕλης, ταύτῃ τῆς αἰσθητικῆς ἀντιλήψεως διαφέρουσα, ᾗ ἡ μὲν αἴσθησις, εἰ καὶ μὴ ὡς ὕλη τὰ αἰσθητὰ εἴδη λαμβάνει, ἀλλ' οὕτως γε αὐτῶν ποιεῖται τὴν ἀντίληψιν ὡς ὄντων ἐν ὕλῃ [...] ὁ δὲ νοῦς οὔτε ὡς ὕλη τὰ εἴδη λαμβάνει, οὔτε ὡς ἐν ὕλῃ ὄντα καὶ μεθ' ὕλης.

This shows that Plotinus' argument might still be capable to engage opponents who would be unwilling to share his own ontological preconceptions or his commitment to Platonism. All that is needed here is that there be cognition of realities completely separated from bodily existence, either because of their ontological self-subsistence, or due to their being detached from it by a special epistemological process of abstraction. Be that as it may, the cognitive subject would have to be itself free from the body, or at least become so, before it achieves intellectual cognition.

So Plotinus can now challenge the Aristotelian position in a most effective way:

(B3.2) εἰ δὲ τῶν ἐν ὕλῃ εἰδῶν τὰς νοήσεις φήσουσιν εἶναι, ἀλλὰ χωριζομένων γε τῶν σωμάτων γίγνονται τοῦ νοῦ χωρίζοντος. οὐ γὰρ δὴ μετὰ σαρκῶν ἢ ὅλως ὕλης ὁ χωρισμὸς κύκλου καὶ τριγώνου καὶ γραμμῆς καὶ σημείου. δεῖ ἄρα καὶ τὴν ψυχὴν σώματος αὐτὴν ἐν τῷ τοιούτῳ χωρίσαι. δεῖ ἄρα μηδὲ αὐτὴν σῶμα εἶναι.
On the other hand, if they maintain that intellectual cognitions are of enmattered forms, then these will certainly occur after the bodies are being separated, the intellect making the separation. For, of course, the separation of a circle, a triangle, a line or a point is not done together with flesh or matter in general. Therefore, during such processes, the soul must separate itself from the body. So it must not itself be a body (IV 7 [2],8.17-23).

Even if intellectual cognition has as its object enmattered forms, it certainly does not envisage them *as* enmattered, but rather as universals, namely, as separated from matter, at least notionally. However, there is an apparent ambiguity here: the first part of the argument seems to establish that, if intellectual cognition is achieved by abstraction, this implies that the bodies *of the objects known* are being separated or left aside during the process. In the second part, though, it is maintained that the process of

separation involves *the knowing subject*, not the objects of cognition. The missing premise connecting these two statements is, of course, that something bodiless can only be known (or "apprehended") by something which is itself without a body. Plotinus seems to think that this has already been established by (B3.1). For once the enmattered forms are being separated (by the intellect), they have become separate (*i.e.* "things in themselves, completely clear of the body"), otherwise what else would "separat*ed*" mean? Even an orthodox Aristotelian such as Alexander seems to have acknowledged this, when he said: «Intellectual cognition is a grasping (λῆψις) of forms without matter (χωρὶς ὕλης), and it differs from sense-perception since, while the latter perceives the sensible forms as being in matter (ὡς ὄντων ἐν ὕλῃ), even though not as matter [...], intellect, on the other hand, does not grasp them either as matter nor as being enmattered and together with matter». Alexander was, of course, unwilling to draw from this rather delicate position any inferences concerning the nature of the intellect itself (*i.e.*, the so-called "passive intellect", which is under discussion in this passage); but Plotinus is all too eager to press his position to the very end, and to use it as a springboard for establishing the bodiless-ness of the mind as the subject of intellectual cognition.

It is certainly remarkable that the final blow of the argument [31] is delivered by Plotinus within a context heavily marked by Aristotelian concepts and ideas. One is led to see the emergence of the Platonic theory of mind, which will follow later in the treatise, as a response to a crisis, which had originated inside the confines of Aristotelianism itself. But perhaps it would be too rash to draw any more general conclusions here.

[31] Curiously enough, Armstrong fails to translate the last sentence of the text.

Plotinus' argumentation seems to me both subtle and carefully planned. This is surely something of a rarity within the *Enneads* as a whole, and presumably has to do with the relatively early position of the treatise in the author's output, as well as with the insecurities attending a newfangled philosophical writer. Today, some may perhaps grumble at the ease with which some of its premises (*e.g.* the one about the intellect "touching" its object) are taken for granted, however, we have to keep in mind that few, if any, of Plotinus' interlocutors or opponents would ever doubt their cogency.

Alessandro Linguiti
(Università degli Studi di Siena)

PLOTINO CONTRO LA CORPOREITÀ DELLE VIRTÙ. *ENN.* IV 7 [2],8.24-45

Una precedente versione di questo contributo è stata presentata nel maggio 2001 a Padova, nel convegno sulla psicologia di Plotino organizzato da Cristina D'Ancona. Ringrazio tutti coloro che in quella occasione sono intervenuti con critiche e suggerimenti, e l'amico Marco Fernandelli per le utilissime indicazioni.

1. L'etica stoica ha esercitato un'influenza ben visibile su Plotino, che di essa accolse, riplasmandole, istanze fondamentali quali la sufficienza della virtù per la felicità e la conseguente irrilevanza dei beni corporei ed esterni ai fini di una vita buona e felice [1]. Dell'etica stoica, tuttavia, Plotino non poteva accogliere la tesi per cui le virtù sono corpi [2]. Da platonico, giudicava infatti le virtù in primo luogo archetipi ideali e in secondo luogo disposizioni dell'anima; disposizioni che non sono affezioni transitorie prodotte da un agente esterno, bensì attualizzazioni di disposizioni permanenti e stabili, capaci di passare all'atto in virtù della reminiscenza o della visione diretta delle tracce della virtù già impresse nell'anima [3]. Sia nel mondo intelligibile sia nell'anima, le virtù sono pertanto per Plotino realtà eterne ed incorporee.

La tesi stoica della corporeità delle virtù è criticata da Plotino in una ventina di righe del capitolo ottavo del trattato *Sull'immortalità dell'anima* (*Enneadi* IV 7 [2]), all'interno di una più ampia polemica contro la concezione stoica della corporeità dell'anima, che si estende dal cap. 4 al cap. 8[3] del trattato. Riportiamo il testo che corrisponde ai rr. 24-45 del cap. 8, proponendone una scansione in sette parti [4]:

[1] Cfr. A. LINGUITI, *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi, I 4-I 5*, Introduzione, traduzione e commento, LED, Milano 2000, 11 sgg.; 96-7; 103 sgg.

[2] Cfr. soprattutto *S.V.F.* II 797; III 84; 305-7 (= § 9 *Virtutes esse animalia*).

[3] Cfr. specialmente PLOT. *enn.* I 2 [19],4-6; IV 3 [27],18.11-2; e le osservazioni di IGAL, II, 505.

[4] Si segue la rigatura di H.-S.[2] (*editio minor*). Proprio al r. 28 di que-

(A) ἀμέγεθες δέ, οἶμαι, καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον· καὶ ἡ τούτων ἄρα νόησις. ὥστε καὶ προσιόντα ἀμερεῖ αὑτῆς ὑποδέξεται καὶ ἐν αὑτῇ ἐν ἀμερεῖ κείσεται.
E privi di grandezza, penso, sono il bello e così pure il giusto; dunque, anche l'intellezione di questi. Cosicché, al loro sopraggiungere, [l'anima] li accoglierà con qualcosa di se stessa indiviso, e in lei, come in qualcosa di indiviso, risiederanno.
(B) πῶς δ' ἂν καὶ σώματος ὄντος τῆς ψυχῆς ἀρεταὶ αὐτῆς, σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη ἀνδρία τε καὶ αἱ ἄλλαι;
E se invece l'anima fosse un corpo, come potrebbero esistere le sue virtù, la temperanza, la giustizia, il coraggio e le altre?
(C) πνεῦμά τι γὰρ ἢ αἷμά τι ἂν τὸ σωφρονεῖν εἴη ἢ δικαιότης ἢ ἀνδρία,
Un qualche soffio o un qualche sangue sarebbero infatti la temperanza, la giustizia o il coraggio;
(D) εἰ μὴ ἄρα ἡ ἀνδρία τὸ δυσπαθὲς τοῦ πνεύματος εἴη, καὶ ἡ σωφροσύνη ἡ εὐκρασία, τὸ δὲ κάλλος εὐμορφία τις ἐν τύποις, καθ' ἣν λέγομεν ἰδόντες ὡραίους καὶ καλοὺς τὰ σώματα.
a meno che, per la verità, il coraggio non sia l'impassibiltà del soffio, la temperanza la buona mescolanza, la bellezza la buona conformazione dei tratti, per la quale, nel vederle, diciamo fiorenti e belle nel corpo le persone.
(E) ἰσχυρῷ μὲν οὖν καὶ καλῷ ἐν τύποις πνεύματι εἶναι προσήκοι ἄν· σωφρονεῖν δὲ τί δεῖ πνεύματι; ἀλλ' οὐ τοὐναντίον ἐν περιπτύξεσι καὶ ἁφαῖς εὐπαθεῖν, ὅπου ἢ θερμανθήσεται ἢ συμμέτρως "ψύχεος ἱμείροι" ἢ μαλακοῖς τισι καὶ ἁπαλοῖς καὶ λείοις πελάσει;
Ad un soffio potrebbe pure addirsi di essere vigoroso e bello nei tratti; ma che bisogno c'è di essere temperante, per un soffio? Non ha bisogno, al contrario, di provare godimento in abbracci e contatti, là dove sarà scaldato, o potrà provare moderato «desiderio di frescura», o si accosterà a corpi morbidi, delicati e lisci?
(F) τὸ δὲ κατ' ἀξίαν νεῖμαι τί ἂν αὐτῷ μέλοι;
E perché dovrebbe premergli la distribuzione secondo il merito?

sto ottavo capitolo comincia la vasta lacuna che è stato possibile colmare grazie a manoscritti della *Praeparatio evangelica* di Eusebio; cfr. H.-S.[1] (*editio maior*), II, pp. XVIII-XX; XXVI-XXXIV; e H.-S.[2], II, p. XI.

(G) πότερον δὲ ἀιδίων ὄντων τῶν τῆς ἀρετῆς θεωρημάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν νοητῶν ἡ ψυχὴ ἐφάπτεται, ἢ γίνεταί τῳ ἡ ἀρετή, ὠφελεῖ καὶ πάλιν φθείρεται; ἀλλὰ τίς ὁ ποιῶν καὶ πόθεν; οὕτω γὰρ ἂν ἐκεῖνο πάλιν μένοι. δεῖ ἄρα ἀιδίων εἶναι καὶ μενόντων, οἷα καὶ τὰ ἐν γεωμετρίᾳ. εἰ δὲ ἀιδίων καὶ μενόντων, οὐ σωμάτων. δεῖ ἄρα καὶ ἐν ᾧ ἔσται τοιοῦτον εἶναι· δεῖ ἄρα μὴ σῶμα εἶναι. οὐ γὰρ μένει, ἀλλὰ ῥεῖ ἡ σώματος φύσις πᾶσα.
E l'anima attinge i teoremi della virtù e gli altri intelligibili essendo queste cose eterne, oppure la virtù si genera in qualcuno, gli arreca giovamento e di nuovo scompare? Ma chi è colui che la produce, e da dove? Perché così sarebbe quest'ultimo, il produttore, ad essere a sua volta permanente. C'è dunque bisogno che la virtù appartenga al novero delle realtà eterne e permanenti, quali sono le realtà della geometria. Ma se appartiene al novero delle realtà eterne e permanenti, allora non appartiene al novero dei corpi. Occorre dunque che anche ciò in cui sarà sia di tal genere. Occorre dunque che non sia corpo. Non permane, infatti, ma scorre via l'intera natura del corpo (*enn.* IV 7 [2],8.24-45).

Nel brano sembra possibile distinguere due linee argomentative, parzialmente autonome. Nei righi 24-38 (sezioni A-F) si ravvisa una sorta di riduzione all'assurdo:

(1) le virtù sono situate nell'anima;
(2) se una cosa è situata in un'altra, allora ne condivide la natura (in questo caso, corporea o incorporea);
(3) se l'anima è corporea, allora le virtù sono corpi;
(4) le virtù (o, perlomeno, *alcune* virtù) non sono corpi;
∴ dunque, restando valide le assunzioni (1) e (2), dobbiamo rifiutare la tesi (3), e concludere che l'anima è incorporea.

Nei righi 38-45 (sezione G), ferme restando le prime due premesse, l'argomento presenta invece una struttura di questo genere:

(1) le virtù sono situate nell'anima;
(2) se una cosa è situata in un'altra, allora ne condivide la natura (in questo caso, corporea o incorporea);

(5) le virtù sono realtà eterne e permanenti;
(6) in quanto tali sono incorporee;
∴ dunque, restando valide la (1) e la (2), dobbiamo concludere che è incorporea anche l'anima in cui esse sono situate.

L'argomentazione di Plotino lascia nel complesso a desiderare, poiché si avvale di assunti non dimostrati ed entra solo superficialmente nel merito della dottrina stoica criticata; vale tuttavia la pena di ripercorrerla passo per passo, dato che contiene indicazioni interessanti sul modo in cui Plotino svolge i ragionamenti ed utilizza le fonti.

2. Nell'introduzione (A), dal fatto che le idee di bello e di giusto – al pari delle forme ideali menzionate nella parte precedente del capitolo (cfr. IV 7 [2],8.14 sgg.) – sono prive di grandezza, così come priva di grandezza è l'intellezione che le riguarda, Plotino conclude che l'anima le accoglierà nel suo stato di indivisione[5]. Sembra che il tema delle virtù sia introdotto proprio da questo mutamento di direzione: prima le idee di bello e di giusto erano gli enti intelligibili a cui l'anima si volge per conoscere, ora sono le cause attive che si accostano all'anima (e che da parte sua l'anima accoglie) per produrre in essa bellezza e giustizia[6]. La relazione conoscitiva e la relazione etica tra l'anima e le idee di virtù sono ovviamente per Plotino un'unica ed identica cosa, che tuttavia è suscettibile di descrizioni diverse.

[5] Al r. 25 ἀμερεῖ (cfr. Ficino: *impartibili quodam*) è lezione ben attestata.

[6] Ha ragione Harder (cfr. HBT, Ib, 395) a ravvisare nel καὶ precedente allo ὥστε un indizio di questo nuovo movimento che va dalle idee alle anime. Anche per questo, al contrario di quanto pensa ARMSTRONG, IV, 363, αὐτῆς deve riferirsi all'anima e non all'intellezione (νόησις), che difficilmente, in quanto funzione, può «accogliere» le idee; analogamente, il soggetto di ὑποδέξεται deve essere sempre ψυχή (così H.-S. *in app.*).

La questione che qui interessa è posta con chiarezza nella successiva domanda (B), in cui sono menzionate tre delle quattro virtù cardinali di Platone, come pure degli Stoici; manca la sapienza, σοφία o φρόνησις [7], che Plotino descriverà più avanti (cfr. IV 7 [2],10.11-9) come virtù divina, e che qui forse omette preferendo concentrarsi, nella polemica antistoica, su virtù che esercitano la loro azione su oggetti concreti e in contesti pratici. È verosimile, in altre parole, che Plotino abbia ritenuto che una volta dimostrata l'incorporeità di coraggio, temperanza e giustizia, sarebbe risultato del tutto agevole asserire l'incorporeità di una virtù teoretica e "divina" quale è la sapienza [8]. Con «altre», infine, Plotino allude verosimilmente al nutrito catalogo delle virtù stoiche: assennatezza, perspicacia, ingegnosità, decenza, pudore, autodominio, costanza, magnanimità, fermezza, affabilità, generosità, socievolezza ecc. [9].

Proseguendo, nella sezione (C) Plotino assume provvisoriamente la dottrina stoica per cui virtù come la temperanza, il coraggio o la giustizia sono corpi, per la precisione un tipo di soffio o pneuma, oppure un tipo di sangue (πνεῦμά τι γὰρ ἢ αἷμά τι) [10]. L'identificazione delle virtù con lo *pneuma* è chia-

[7] Per le quattro virtù platoniche, cfr. PLAT. *resp.* IV 428A sgg; negli Stoici, cfr. specialmente *S.V.F.* III 262-6.

[8] Per la distinzione tra virtù inferiori e virtù superiori nelle *Enneadi*, cfr. soprattutto il trattato *Sulle virtù* (I 2 [19]); nonché A. LINGUITI, *Felicità*, 27-36.

[9] Cfr. *S.V.F.* III 262-94 (= § 7 *De singulis virtutibus*); specialmente il fr. 264 = STOB. II 60,9 sgg. Hense (= 61H in A.A. LONG-D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 380).

[10] Nei manoscritti di Eusebio si legge πνευματι e αιματι, che Cilento interpreta come dativi: «con un alito di pneuma o con una goccia di sangue si avrebbero allora temperanza o giustizia ecc.» (cfr. *Plotino. Enneadi*, Prima versione integra e note di commento a cura di V. CILENTO, 3 voll., Laterza, Bari 1947-49, II, 319 e 562). Tutti gli altri editori e interpreti preferiscono invece leggere πνεῦμά τι e αἷμά τι, che me-

ramente stoica [11]; il riferimento al sangue può invece essere spiegato sia attraverso un frammento stoico in cui si afferma che l'anima-*pneuma* si nutre di sangue [12], sia attraverso l'equivalenza anima-sangue attestata per Crizia e per Empedocle [13]. Se si ammette l'esistenza di un qualche riferimento a Crizia ed Empedocle, bisogna evidentemente anche ammettere che Plotino ha qui di mira non soltanto la posizione stoica, ma una più ampia gamma di dottrine corporaliste dell'anima; circostanza che, se vera, porrebbe interessanti interrogativi sulla tradizione dossografica a cui Plotino avrebbe fatto riferimento [14].

glio si adatta al contesto (nella soluzione di Cilento, inoltre, si avverte forse la mancanza dell'articolo o di un pronome indefinito). L'espressione πνεῦμά τι implica anche, probabilmente, la tesi della pluralità delle virtù: la temperanza è soltanto una delle virtù, non l'insieme della virtù, ragione per cui non può essere identica all'intero *pneuma*.

[11] Si vedano i medesimi passi segnalati *supra*, n. 2.

[12] Cfr. *S.V.F.* I 140, in cui si dice che l'anima-*pneuma* si nutre di sangue (cfr. anche *S.V.F.* II 781-2).

[13] Per Crizia cfr. A23 D.-K.; per il nesso tra animo-pensiero e sangue in Empedocle, si vedano B105 D.-K., nonché CICER. *tusc.* I 9: «Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem».

[14] Così, in riferimento al nostro passo, delinea i diversi aspetti del problema Blumenthal: «Now the Stoics certainly held that the virtues were material, and also that the soul was *pneuma*. They do not, however, appear to have said that it was blood, but only that the *pneuma* of which it was made was nourished from the blood or was an exhalation from it. Is Plotinus deducing from this that the soul was blood, is he just unsympathetically lumping together as identical things that the Stoics merely connected, or is he saying, in full consciousness of the difference for them, that anyone who tries to maintain that the soul is *pneuma* or blood, or anything else of that sort, will be led into absurdity? The last of these explanations is attractive. But we must not of course forget the possibility that the identification may be due to some confusion in the doxographical tradition. One can see a possible source of such error in Nemesius. In a discussion of previous views which is apparently based on middle Platonic sources, we find a series of arguments directed against the views that the soul is *pneuma* or blood. Now Nemesius, or

Che gli Stoici interpretassero le virtù come entità corporee è indubbio; è tuttavia molto difficile – se non impossibile – trovare per esse una collocazione stabile e univoca all'interno di uno dei quattro «generi» o «categorie» nei quali essi distribuivano le realtà. La διαφωνία esistente sull'argomento sembra infatti insuperabile, dal momento che la descrizione più frequente della virtù è in termini di «stato», o «disposizione» dell'egemonico [15], ma siamo anche a conoscenza della disputa che vide protagonisti Crisippo, che considerava le virtù «qualificati» (ποιά), ed Aristone, che le annoverava invece tra i relativi (o meglio «tra le cose disposte relativamente», πρός τί πως ἔχοντα) [16]. Non occorre addentrarci nell'intricata questione, dato che la descrizione di Plotino, che ora preme esaminare, appare so-

his source, have in fact distinguished the adherents of the two views, the Stoics for *pneuma* and Critias for blood. But the attributions are separated from the discussion by several pages, so that a careless reader or compiler, concentrating on the refutations, might have forgotten them, or failed to reproduce, them. Thus he, in the first case, or his readers, in the second, may have taken the two views of soul in question as being part of the same body of doctrine. Moreover, since Numenius', or his source's, attributions may stem from a doxography which was not originally attached to the discussions that follow, these discussions may represent a stage where the confusion had already set in. Thus is possible that Plotinus' source or sources may have failed to distinguish the two views of soul, and that he is not responsible for identifying them or for misrepresenting Stoic doctrine, whether deliberately or otherwise, by taking the soul as blood rather than as derived from, or sustained by the blood, as they in fact held it to be» (H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, 51-2).

[15] Cfr. per es. *S.V.F.* III 75 (la virtù come ἡγεμονικόν πως ἔχον) e 104 (la virtù come διάθεσις).

[16] Secondo Aristone vi era infatti un'unica virtù, che assumeva nomi diversi in relazione a differenti entità o circostanze. Per la polemica tra Crisippo ed Aristone sulla natura della virtù, cfr. specialmente *S.V.F.* III 255-9 e A.M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1980, 223 sgg.

stanzialmente corretta [17], e in definitiva compatibile con le varie posizioni rammentate. Secondo Plotino, dunque, gli Stoici considerano virtù una porzione di *pneuma* o di sangue, che presenta caratteri permanenti: la temperanza, ad esempio, può essere concepita come una porzione di pneuma qualificato in un certo modo, ovvero in possesso di un certo "set" di caratteri stabili, capace di produrre comportamenti temperanti.

Prima di criticare direttamente queste concezioni, Plotino vuole sgombrare il campo, a quanto pare, dalla possibilità che il coraggio equivalga all'impassibilità dello *pneuma* o la temperanza alla sua equilibrata mescolanza (D); vuole insomma contestare che queste (e, verosimilmente, le altre) virtù possano corrispondere a *qualità* dello *pneuma*. Al coraggio e alla temperanza, Plotino associa qui la bellezza, che non è una virtù, bensì una qualità, che peraltro può appartenere anche alle virtù [18]. La descrizione di essa come buona conformazione dei tratti non è distante dalle posizioni stoiche sulla natura corporea del bello criticate nel trattato immediatamente precedente, il primo dell'ordine cronologico [19]; non è invece possibile stabilire con certezza se anche per il coraggio e la temperanza Plotino abbia presenti dottrine effettivamente sostenute da qualche stoico (come potrebbe ben essere), o se esse siano state introdotte a scopo meramente dialettico. Comunque sia, Plotino le liquida senza spiegazioni e, almeno secondo

[17] Si vedano in questo senso anche le osservazioni di Graeser: «With regard to the passage referred to in 8, 27-28, it is worth-while noticing the statement that virtue, of which the Platonists posit an intelligible archetype, would then also be merely a bodily condition, which is in fact an exact interpretation of the Stoics' position» (A. GRAESER, *Plotinus and the Stoics*, Brill, Leiden 1972, 62-3; cfr. anche 24 sgg.).

[18] Cfr. per esempio *enn.* VI 3 [44],16.1-3; I 6 [1],1.1-6.

[19] Cioè il trattato *Sul bello* (I 6 [1]). Per la critica di Plotino alla nozione stoica di bello, cfr. C. GUIDELLI, *Dall'ordine alla vita. Mutamenti del bello nel platonismo antico*, CLUEB, Bologna 1999, 102 sgg.

Igal, con ironia[20]. Un comportamento così sbrigativo dipende forse dal fatto che Plotino dava per noto ai suoi lettori un repertorio tradizionale di argomenti contro l'interpretazione materialistica o corporealista delle qualità; cosa tutt'altro che improbabile all'interno della tradizione platonica e aristotelica[21]. Se è così, il ragionamento sottinteso di Plotino sarebbe più o meno questo: dal momento che è una qualità, l'impassibilità è incorporea; se pertanto uno Stoico descrive il coraggio come impassiblità dello *pneuma*, contraddice in qualche modo la propria tesi della corporeità delle virtù. Qualcosa di simile dovrebbe valere anche per la buona mescolanza quale causa della temperanza, ma, come è ovvio, nessuno Stoico avrebbe mai condiviso l'assunto dell'incorporeità delle qualità.

Come che sia, Plotino ammette nella successiva sezione (E) una descrizione in termini corporei del coraggio e della bellezza[22], ma non della temperanza. Egli non crede, è chiaro, nemmeno alla corporeità di coraggio e bellezza, ma lo concede all'interno di questo argomento, poiché ritiene sufficiente ai propri fini polemici mostrare l'infondatezza della tesi corporalista delle virtù nel caso della temperanza e, più avanti (F), in quello della giustizia. La ragione addotta per negare la compatibilità tra soffio e temperanza è sostanzialmente che

[20] Cfr. la n. 40 *ad loc.* in IGAL, II, 504.

[21] Che le qualità siano incorporee è dottrina sostenuta sia dai platonici sia dagli aristotelici; cfr. ALCIN. *did.* 11 (e le note *ad loc.* in *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Introduction, texte établi et commenté par J. WHITTAKER et traduit par P. LOUIS, Les Belles Lettres, Paris 1990); [ALEX. APHR.] *mant.* 122.16-125.4 (che corrisponde alla sezione: ὅτι αἱ ποιότητες οὐ σώματα); [GALEN.] *de qual. inc.* Gli Stoici sostenevano al contrario che le qualità (virtù incluse) sono corporee (cfr. *S.V.F.* II 376-98). Cfr., sull'intero dibattito, I. KUPREEVA, *Qualities and Bodies: Alexander against the Stoics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXV (2003) 297-344.

[22] Sembra infatti del tutto plausibile che ἰσχυρός e καλός, quali caratteri, proprietà dello πνεῦμα, si riferiscano rispettivamente al coraggio e alla bellezza.

la natura del soffio è sensuale, e come tale estranea a comportamenti casti o temperanti. L'aspetto sconcertante è che Plotino basa le sue affermazioni su una citazione omerica e su passi platonici che pare arduo mettere in qualche modo in relazione con lo *pneuma* stoico. Dietro la citazione di Elpenore che, solo ed ubriaco, «ricerca frescura» sul tetto di Circe (*Odissea* x 552-60), vi è probabilmente, come nota Harder, un'esegesi eticizzante di Omero, in cui Elpenore incarna il tipo del gaudente contrapposto a quello del σώφρων [23]. I brani platonici di riferimento, sui quali nessun interprete, a quanto risulta, ha finora richiamato l'attenzione, si trovano invece nel *Fedro* e nel *Simposio*. Consideriamo le concordanze lessicali tra essi e la sezione E (= rr. 32-7) del nostro testo, cominciando dalla forma verbale ἱμείροι, che richiama il sostantivo ἵμερος, la cui etimologia è discussa nel *Fedro*. A tale riguardo si veda dapprima il passo 251c5-d1: «E ora, quando assorta nella contemplazione della bellezza (κάλλος) dell'amato, [l'anima] accoglie le particelle che ne provengono e ne fluiscono, e che appunto per questo hanno il nome di desiderio (ἵμερος), è irrorata e riscaldata (θερμαίνηται), mentre ha tregua dal dolore e trasale di gioia»; quindi il brano 255b7 sgg.: «Si dia ora il caso che egli [l'amante] persista in questo atteggiamento e gli si accosti (ἅπτεσθαι) con quei rapporti che si verificano nei ginnasi e negli altri luoghi di convegno: allora la fonte di quel flusso d'amore che Zeus innamorato di Ganimede chiamò ἵμερος, scorrendo copiosa verso l'amante, in parte penetra in lui, in parte ne rifluisce fuori, quando egli è ormai saturo. E come il vento (πνεῦμα) o l'eco che rimbalzano da corpi levigati (λείων) e solidi, di nuovo sono riportati all'origine, così il flusso emanato dalla bellezza, per tramite degli occhi, risale ancora al bel giovanetto ecc.» [24]. I motivi della bellezza,

[23] Cfr. HBT, ib, 396.

[24] La traduzione è di Linda Untersteiner Candia (in *Platone. Fedro*, a cura di F. Trabattoni, Bruno Mondatori, Milano 1995, 87 e 94).

del riscaldarsi [25], del desiderio-ἵμερος, del soffio e delle superfici lisce sembrano mostrare notevole vicinanza con IV 7 [2],8.32-7. Venendo al *Simposio*, il brano che interessa è quello in cui Agatone descrive la forma, o figura (εἶδος), di Eros come umida, (o fluida, flessibile: ὑγρός), tenera e delicata e, come tale, indotta a trovare ricetto in ciò che le è affine. Nella sezione 195D-196A compaiono appunto ripetutamente i termini ἁπαλός e μαλακός, nonché, una volta per ciascuno, ἅπτομαι, περιπτύσσομαι e σύμμετρος che è agevole far corrispondere a ἁφή, περίπτυξις e συμμέτρως nel nostro testo.

In conclusione, a quanto pare, Plotino respinge l'associazione stoica tra lo *pneuma* e la temperanza, e poi tra esso e la giustizia [26], basandosi sul paragone dello *pneuma* con il flusso del desiderio del *Fedro*, che egli pone inoltre in relazione con la descrizione di Eros fornita da Agatone nel *Simposio*. Un modo di procedere assai discutibile, perché non si vede quale attinenza con lo *pneuma* stoico possano avere i due brani platonici, nei quali, oltre tutto, l'intenzione letteraria sembra predominare nettamente sulle esigenze dell'analisi concettuale. Verrebbe da pensare che se Plotino avesse voluto invece argomentare in favore della temperanza dello *pneuma*, si sarebbe servito senza esitazioni dell'esordio del *Fedro*, laddove (229B1) Socrate indica al giovane interlocutore un luogo reso gradevole dall'ombra e dal «vento moderato» (πνεῦμα μέτριον)! Sappiamo bene, d'altro canto, come Plotino, altrove nel medesimo trattato e soprattutto negli scritti più tardi, sia capace di strategie critiche molto più accurate e approfondite.

Nella sezione (G), Plotino si appoggia infine a due luoghi comuni, tra loro strettamente collegati, del platonismo: da un

[25] Lo *pneuma* è usualmente descritto come caldo; per la compresenza dei due caratteri caldo-freddo, cfr. *S.V.F.* II 446 e 804-6 (il fr. 804 corrisponde a PLOT. *enn.* IV 7 [2],8³.1-9).

[26] Κατ' ἀξίαν νεῖμαι è la consueta definizione stoica di giustizia; cfr. *S.V.F.* III 262 sgg.

lato il dualismo ontologico tra realtà eterne, ovvero le idee, tra le quali viene decisamente collocata la virtù, e realtà transitorie, ovvero i corpi; dall'altro la natura "scorrevole", in perenne flusso e mutamento, di tutto ciò che è corporeo[27].

[27] L'opposizione platonica tra intelligibile e sensibile è riproposta, ad esempio, in *enn.* v 9 [5],5.43-6; vi 5 [23],2.16-26; iii 6 [26],6.65-77. Che il corpo e la materia siano in flusso costante è un luogo comune plotiniano; cfr. specialmente *enn.* iii 6 [26],6.76-7; ii 1 [40],1.7-8 e 24-5; 2. 5-6; 3.1-2; 8.23; i 8 [51],4.1-5. Nella tradizione platonica, a partire da *Tim.* 43A: ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον, si vedano soprattutto NUMEN. frr. 3.11; 4a (con la n. 1 *ad loc.*); 8.5-6; 11,14-6; 52.33-4 des Places (cfr. *Numénius. Fragments*, Texte établi et traduit par É. DES PLACES, Les Belles Lettres, Paris 1973); AËT. *plac.* i 9,307.21-308.2 Diels; MAXIM. TYR. xi 7,137.6-7 Hobein; ALCIN. *did.* 1,1.11 (con la n. 9 *ad loc.*) e xi 26.30 (con la n. 216 *ad loc.*) Whittaker; CALCID. *in Tim.* § 223.5-6 Waszink. Si veda inoltre sull'argomento F. DECLEVA CAIZZI, *La "materia scorrevole". Sulle tracce di un dibattito perduto*, in J. BARNES-M. MIGNUCCI (eds), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, 427-70 (e le osservazioni di M. ISNARDI PARENTE, *Ὕλη ῥευστή*, «La Parola del Passato», xlv (1990) 277-84).

Riccardo Chiaradonna
(C.N.R. Roma)

L'ANIMA E LA MISTIONE STOICA.
ENN. IV 7 [2],8[2]

Una prima versione di questo studio è stata presentata al colloquio su *enn.* IV 7 [2] tenuto a Padova nel maggio 2001. Desidero ringraziare tutti i partecipanti per i loro suggerimenti. Ringrazio inoltre Francesca Alesse, Anna Maria Ioppolo ed Emidio Spinelli per le loro preziose indicazioni. Lacune ed errori vanno addebitati a me solo.

1. *La critica della mescolanza stoica in Plotino e il problema delle fonti*

Gli Stoici antichi distinguevano tre tipi di mistione di corpi: la "giustapposizione" (παράθεσις), che è il semplice contatto superficiale (ad esempio, quello dei grani nel mucchio); la "fusione" (σύγχυσις), nella quale i componenti mescolati perdono le loro qualità originarie dando luogo a un composto diverso da entrambi; la "mescolanza totale" (κρᾶσις δι' ὅλων), nella quale i corpi mescolati sono coestesi e completamente compenetrati, ma mantengono intatta la loro natura tanto da poter essere nuovamente separati [1]. L'influenza

[1] Le principali testimonianze sono raggruppate in *S.V.F.* II 463-81 (i testi più rilevanti si trovano tradotti e commentati in A.A. LONG-D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 290-4 = L.-S. 48). La tripartizione è chiaramente esposta in ALEX. APHR. *de mixt.* 216.14-217.2 = *S.V.F.* II 473. La terminologia impiegata nelle fonti non è però univoca, e la classificazione stoica è talora presentata come una quadripartizione in cui la κρᾶσις è limitata ai corpi umidi ed è distinta dalla μίξις, ossia la coestensione completa di corpi secchi (si veda STOB. I 17,4,153.24-155.14 Wachsmuth = AR. DID. *fr. phys.* 28 = *S.V.F.* II 471). La letteratura critica su questi argomenti è molto estesa. Sono fondamentali R.B. TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the 'De Mixtione' with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Brill, Leiden 1976, 1-107; R. SORABJI, *Matter, Space & Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Duckworth, London 1988, 79-105. Tra le trattazioni più recenti, cfr. D. SEDLEY, *Hellenistic Physics and Metaphysics*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 355-411, partic. 390 sgg.; M.J. WHITE, *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, in

esercitata da queste tesi sulla filosofia e la teologia tardoantiche fu grandissima [2]. Plotino dedica un intero trattato, breve ma molto importante, alla mescolanza totale (*enn.* II 7 [37]) [3]. Esso si colloca nella fase più matura della sua produzione, ma la discussione della κρᾶσις stoica è presente fin dal trattato IV 7 [2]. In IV 7 [2],8² – all'interno della sezione di IV 7 trasmessa da Eusebio e dai soli mss. enneadici JMV [4] – Plotino confuta infatti la possibilità di concepire l'unione dell'anima con il corpo al modo degli Stoici, ossia come la mescolanza totale di due realtà entrambe corporee. Questo studio è dedicato al commento di IV 7 [2],8² (= *S.V.F.* II 799), del quale si cercheranno di chiarire le fonti e l'argomentazione:

B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 124-52, partic. 146-51. Infine, ricco materiale e importanti discussioni si trovano in *Plutarque. Œuvres Morales*, XV 2: *Traité 72. Sur les notions communes contre les Stoïciens*, Texte établi par M. CASEVITZ, traduit et commenté par D. BABUT, Les Belles Lettres, Paris 2002 e in I. KUPREEVA, *Alexander of Aphrodisias on Mixture and Growth*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXVII (2004) 297-334. Rinvio senz'altro a tutti questi contributi per ogni approfondimento specificamente relativo allo stoicismo.

[2] Cfr. H. DÖRRIE, *Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, München 1959, 24-73; P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, Études Augustiniennes, Paris 1968, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1993, 72 n. 55, 90-1; R. SORABJI, *Matter*, 106-22; U.M. LANG, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbiter*, Peeters, Leuven 2001, 77 sgg., 140 sgg.

[3] Alcuni studi recenti sono stati dedicati a II 7: cfr. J.S. LEE, *The Practice of Plotinian Physics*, in M.F. WAGNER (ed.), *Neoplatonism and Nature. Studies in Plotinus' 'Enneads'*, SUNY, Albany, NY 2003, 22-42, partic. 27-32 e il commento di P. KALLIGAS, *Πλωτίνου. 'Εννεὰς Δευτέρα*, 'Ακαδημία, 'Αθῆναι 1997, 304-12.

[4] Cfr. P. HENRY, *Études Plotiniennes*, I: *Les états du texte de Plotin*, Desclée de Brouwer-L'Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1938, 1960², 68-71.

ἔτι εἰ σῶμα οὖσα ἡ ψυχὴ διῆλθε διὰ παντός, κἂν κραθεῖσα εἴη, ὃν τρόπον τοῖς ἄλλοις σώμασιν ἡ κρᾶσις. εἰ δὲ ἡ τῶν σωμάτων κρᾶσις οὐδὲν ἐνεργείᾳ ἐᾷ εἶναι τῶν κραθέντων, οὐδ' ἂν ἡ ψυχὴ ἔτι ἐνεργείᾳ ἐνείη τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ δυνάμει μόνον ἀπολέσασα τὸ εἶναι ψυχή· ὥσπερ, εἰ γλυκὺ καὶ πικρὸν κραθείη, τὸ γλυκὺ οὐκ ἔστιν· οὐκ ἄρα ἔχομεν ψυχήν. τὸ δὲ δὴ σῶμα ὂν σώματι κεκρᾶσθαι ὅλον δι' ὅλων, ὡς ὅπου ἂν ᾖ θάτερον, καὶ θάτερον εἶναι, ἴσον ὄγκων ἀμφοτέρων καὶ τόπον κατεχόντων, καὶ μηδεμίαν αὔξην γεγονέναι ἐπεμβληθέντος τοῦ ἑτέρου, οὐδὲν ἀπολείψει ὃ μὴ τέμῃ. οὐ γὰρ κατὰ μεγάλα μέρη παραλλὰξ ἡ κρᾶσις – οὕτω γάρ φησι παράθεσιν ἔσεσθαι – διεληλυθὸς δὲ διὰ παντὸς τὸ ἐπεμβληθέν, ἔτι εἰ σμικρότερον – ὅπερ ἀδύνατον, τὸ ἔλαττον ἴσον γενέσθαι τῷ μείζονι – ἀλλ' οὖν διεληλυθὸς πᾶν τεμεῖ[5] κατὰ πᾶν· ἀνάγκη τοίνυν, εἰ καθ' ὁτιοῦν σημεῖον καὶ μὴ μεταξὺ σῶμα ἔσται ὃ μὴ τέτμηται, εἰς σημεῖα τὴν διαίρεσιν τοῦ σώματος γεγονέναι, ὅπερ ἀδύνατον. εἰ δέ, ἀπείρου τῆς τομῆς οὔσης – ὃ γὰρ ἂν λάβῃς σῶμα, διαιρετόν ἐστιν – οὐ δυνάμει μόνον, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ ἄπειρα ἔσται. οὐ τοίνυν ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν δυνατὸν τὸ σῶμα· ἡ δὲ ψυχὴ δι' ὅλων· ἀσώματος ἄρα.

(A) E ancora, se l'anima, essendo un corpo, pervadesse l'intero corpo, sarebbe anche mescolata allo stesso modo in cui avviene la mescolanza per gli altri corpi. (B) Ma se la mescolanza dei corpi non lascia essere in atto nessuno dei corpi mescolati, neanche l'anima sarebbe più presente nei corpi in atto, ma solo in potenza, avendo perduto l'essere anima; così come, se sono mescolati il dolce e l'amaro, il dolce non esiste più. Quindi non abbiamo più l'anima. (C) Invece, il fatto che l'anima, essendo un corpo, si trovi mescolata al corpo "intero attraverso intero" di modo che dov'è uno, sia anche l'altro, con entrambe le masse che occupano anche lo stesso spazio, e che non risulti nessun aumento all'aggiunta dell'altro, proprio ciò non lascerà nulla che l'anima non divida. (D) La mescolanza, infatti, non è per grandi parti alternate – in questo modo egli dice che si avrà giustapposizione – (E) ma ciò che è stato aggiunto penetra attraverso l'intero, anche se è più

[5] IV 7 [2],8².13 τεμεῖ Harder: τέμῃ ONPTJM: τέμει DQV: τέμοι (*concessiuus*) Henry.

piccolo – la qual cosa è impossibile, che cioè il più piccolo diventi uguale al più grande –; comunque sia, penetrandolo tutto lo dividerà totalmente. Quindi è necessario che, se lo divide in ogni punto e non vi è nel frammezzo un corpo che non sia diviso, la divisione del corpo si dia fino ai punti, la qual cosa è impossibile. Ma se è così, essendo la divisione infinita – giacché qualsiasi corpo si consideri è divisibile – vi saranno infiniti non solo in potenza, ma in atto. (F) Dunque non è possibile che il corpo passi "intero attraverso intero"; ma l'anima passa attraverso i corpi interi: quindi è incorporea (IV 7 [2],8^2.1-22)[6].

H. Dörrie pensava che i capitoli IV 7 [2],1-8^5 fossero la ricapitolazione di un manuale medioplatonico in cui la dottrina platonica dell'incorporeità dell'anima era difesa contro concezioni rivali (in particolare quella stoica). Alla stessa fonte, secondo Dörrie, dovrebbero essere ricondotti gli argomenti antistoici nel secondo capitolo del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, in Calcidio e in Prisciano[7]. Nel commento

[6] Seguo il testo stabilito da Henry e Schwyzer nelle loro due edizioni, dal quale mi discosto solo in un caso (vedi *supra*, n. 5). Non è questa la sede per esaminare nel dettaglio i numerosi problemi testuali presenti nel capitolo, alcuni dei quali saranno comunque brevemente richiamati in nota. La traduzione è, con alcune modifiche, quella messa a punto nel Seminario Plotiniano dell'università di Padova durante l'a.a. 2000-2001. Le lettere (A-F) indicano le parti in cui ho diviso l'argomento di Plotino e alle quali farò riferimento.

[7] Cfr. H. DÖRRIE, *Zetemata*, 24-35; 117 sgg. L'ipotesi di Dörrie ha suscitato un vivace dibattito del quale E.K. EMILSSON, *Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of Empire to Plotinus*, *ANRW* II 36,7, de Gruyter, Berlin-New York 1994, 5331-62 offre un eccellente resoconto critico. Lascerò da parte in questo articolo l'intricata questione della dottrina dell'«unione inconfusa» (ἀσύγχυτος ἕνωσις) di anima e corpo e delle sue fonti. Come è noto, Nemesio di Emesa. attribuisce questa dottrina ad «Ammonio, il maestro di Plotino» (*de nat. hom.* 39.16-7 Morani = Test. 17 Schwyzer), ma le opinioni sulla sua testimonianza divergono. E.K. EMILSSON, *Dualism*, 5357-61 e U.M. LANG, *Philoponus*, 140-3 offrono una equilibrata valutazione delle fonti e delle

al *Timeo* di Calcidio (§ 221) e nelle *Solutiones ad Chosroen* di Prisciano (44.16-29) si trova la confutazione della dottrina stoica dell'unione dell'anima con il corpo. Per ciascuno dei tipi di mistione tra corpi teorizzati dagli Stoici, Calcidio e Prisciano mostrano come esso non possa applicarsi al rapporto anima-corpo. La conclusione di questa analisi negativa è che l'anima, per pervadere il corpo nella sua interezza, deve essere incorporea. Il capitolo IV 7 [2],8² dipenderebbe dalla stessa fonte medioplatonica di Calcidio e Prisciano. Dörrie argomenta questa ipotesi con erudizione e acume critico e la sua ricostruzione storica ha costituito un imprescindibile termine di confronto per le ricerche successive. Tuttavia, l'aver accertato nei particolari la dipendenza di Plotino da materiale di scuola medioplatonico ha indotto Dörrie a non porre adeguatamente in luce due fatti. In primo luogo, non è possibile vedere in IV 7 [2],1-8⁵ la mera ricapitolazione di un manuale. Come ha molto giustamente osservato E.K. Emilsson, lo stile di questi capitoli nella confutazione della tesi avversarie è comune ad altri trattati plotiniani e non va considerato l'indizio di un'origine esclusivamente manualistica. Dörrie sopravvaluta il cambiamento nel tono tra la parte confutativa di IV 7 e la seguente sezione positiva (IV 7 [2],8⁵.47 sgg.): tale cambiamento si trova anche altrove nelle *Enneadi* e indica soltanto che Plotino non è più impegnato nella confutazione di tesi altrui [8]. È estremamente probabile che Plotino si basasse in IV 7 [2],1-8⁵ su materiale preesistente, ma tale dipen-

varie interpretazioni che ne sono state proposte. Entrambi mettono in evidenza il ruolo di Plotino (e, in particolare, di IV 7 [2],8²) nell'elaborazione delle tesi riportate da Nemesio, anche se la formula "unione inconfusa" non è plotiniana. Sull'intera questione cfr., da ultimo, H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, VI 2: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 169-181*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 235-51 (*ad Bst.* 173.4).

[8] Cfr E.K. EMILSSON, *Dualism*, 5347.

denza è meno rigida di quanto non supponesse Dörrie e non deve oscurare quello che di specificamente plotiniano è presente in questa sezione [9]. In secondo luogo, la stessa indicazione delle fonti di Plotino deve essere completata. L'esistenza del manuale postulato da Dörrie può anche essere accettata, e non è escluso che Plotino vi avesse effettivamente accesso; comunque sia, se anche Plotino impiegò una fonte di tal genere, non si trattò certo della sua *unica* fonte, né di quella più importante. In IV 7 [2],8^2 è infatti accertabile l'influsso degli argomenti contro la κρᾶσις stoica formulati nella tradizione precedente e che ricostruiamo, soprattutto, dal *De communibus notitiis* di Plutarco [10] e dal *De mixtione* di Alessandro di Afrodisia. Proprio Alessandro di Afrodisia appare come il punto di riferimento più importante per gli argomenti formulati da Plotino e il suo ruolo nella trattazione di IV 7 fu d'altronde ben messo in luce già nei classici studi di É. Bréhier e P. Henry [11]; ancora un volta, tuttavia, per le ragioni che saranno esposte nel seguito di questo lavoro, sarebbe del tutto sbagliato pensare che Plotino ne presenti una semplice ricapitolazione. La dipendenza di Plotino dal materiale precedente non va concepita in modo banalmente meccanico, come se egli semplicemente sintetizzasse il contenuto di una fonte unica [12].

Nell'analisi di IV 7 [2],8^2, come in quella di molti altri testi plotiniani, si deve sempre tener presente la distinzione tra la

[9] Cfr. E.K. EMILSSON, *Dualism*, 5346: «there is no need to suppose that IV,7.1-8^5 as a whole is a mere recapitulation of such a textbook; it contains too much that is characteristically Plotinian for that to be a likely hypothesis».

[10] PLUTARCH. *de comm. not.* 1078C attesta d'altronde che la polemica contro i paradossi della mescolanza totale stoica è molto antica, e fu sviluppata già da Arcesilao (cfr. D. BABUT, *Plutarque. Notions*, 303 n. 560).

[11] Cfr. BRÉHIER, IV, 179-88; P. HENRY, *États*, 113-4.

[12] Cfr. E.K. EMILSSON, *Dualism*, 5346 n. 61.

presenza e l'uso delle fonti [13]. Accertare la presenza di fonti e tesi preesistenti è indispensabile per comprendere le trattazioni di Plotino, ma è altrettanto indispensabile valutare come Plotino organizzi il materiale preesistente e come esso si iscriva nell'argomentazione delle *Enneadi*. Dall'analisi qui proposta di IV 7 [2],8^2 emerge un uso esteso, ma piuttosto libero, delle fonti all'interno di un argomento che pare non tanto desunto dalla tradizione precedente, ma specificamente plotiniano.

Come si è detto, in Calcidio e Prisciano sono considerati i tre tipi di mistione di corpi teorizzati dagli Stoici – *adplicatio*, *permixtio*, *concretio* – e per ciascuno si nega che spieghi l'unione dell'anima con il corpo [14]. Un'analoga struttura è sembrata presente in IV 7 [2],8^2. Plotino sosterrebbe in questo capitolo che la relazione dell'anima con il corpo non è né un caso di σύγχυσις, in cui gli ingredienti non sussistono in atto nella mistura, giacché se così fosse l'anima perderebbe la sua attuale esistenza entrando in rapporto con il corpo (IV 7 [2],8^2.3-6 = B), né un caso di παράθεσις o giustapposizione per grandi parti alternate (IV 7 [2],8^2.11-2 = D), né un caso di κρᾶσις o mescolanza totale, la quale implica una impossibile interpenetrazione completa dei corpi (IV 7 [2],8^2.7-11 = C e IV 7 [2],8^2.12-20 = E) [15]. Da qui la conclusione: un corpo non può penetrare

[13] Ho cercato di dimostrare la necessità di questa distinzione in R. CHIARADONNA, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002 e ID., *Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (Enn. III 7 [45])*, in M. BONAZZI-F. TRABATTONI (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, Milano 2003, 221-50.

[14] Cfr. H. DÖRRIE, *Zetemata*, 30-2.

[15] È curioso che questa ricostruzione dell'argomento di IV 7 [2],8^2 sia formulata nel modo più esplicito proprio in E.K. EMILSSON, *Dualism*, 5343, ossia nello studio in cui più decisamente (e giustamente) viene criticata l'ipotesi di Dörrie sulla fonte medioplatonica di Plotino.

totalmente un altro corpo, ma l'anima penetra totalmente il corpo; dunque è incorporea (IV 7 [2],8^2.20-2 = F).

Proprio la finale affermazione dell'incorporeità dell'anima trova un esatto corrispondente in Calcidio e Prisciano: secondo Dörrie, qui Plotino è vicinissimo alla comune fonte medioplatonica [16]. Se questo è vero, è opportuno partire proprio dalla conclusione per esaminare nel dettaglio l'argomento di Plotino in rapporto alla tradizione. In effetti, il parallelo tra Calcidio, Prisciano e Plotino mette in risalto non solo indubbi punti di contatto, ma anche una differenza che, a mio parere, fa luce sul resto di IV 7 [2],8^2. Alla fine della loro dimostrazione sia Calcidio sia Prisciano affermano che l'anima e il corpo non sono uniti in nessuno dei tre modi discussi (Calcidio: «Neque igitur ex adplicatione, neque permixtione neque vero concretione corpus et anima sociantur»; Prisciano: «Itaque neque apponitur, neque miscetur, neque concreta est»); quindi, concludono, l'anima è incorporea (Calcidio: «ex quo confit animam non esse corpus. Est igitur virtus et potentia carens corpore»; Prisciano: «et necessario neque corpus est. Sed pervenit ut essentia quaedam incorporalis; proprium vero incorporalis pervenire per totum corpus»). Plotino non fa invece parola di una classificazione di mescolanze: egli afferma che l'anima è incorporea perché è impossibile una totale interpenetrazione di corpi, ma l'anima penetra completamente i corpi (IV 7 [2],8^2.20-2: οὐ τοίνυν ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν δυνατὸν τὸ σῶμα· ἡ δὲ ψυχὴ δι' ὅλων· ἀσώματος ἄρα). Plotino concentra dunque la propria attenzione su un solo tipo di mistione, ossia la mescolanza totale, senza richiamare nella sua completezza la classificazione stoica. Se ora si legge l'intero capitolo IV 7 [2],8^2 emerge lo stesso dato complessivo: la classificazione dei tipi di mistione svolge un ruolo scarso (ammesso che ne svolga uno). Manca un riferimento esplicito

[16] Cfr. H. DÖRRIE, *Zetemata*, 32: «Offensichtlich steht Plotin hier der Vorlage von Chalcidius und Priskian ganz nahe».

alla σύγχυσις e la παράθεσις è richiamata soltanto di sfuggita, senza che essa entri effettivamente a far parte della dimostrazione. L'analisi è invece circoscritta fin dall'inizio alla κρᾶσις. Una simile scelta è d'altronde pienamente giustificata perché secondo gli Stoici la κρᾶσις – non la παράθεσις o la σύγχυσις – spiega il modo in cui l'anima (corporea) è unita al corpo[17].

2. *La struttura di IV 7 [2],8²*

Il capitolo si apre con una sintetica esposizione del problema (IV 7 [2],8².1-2 = A). Come si è detto, la tesi richiamata è quella stoica secondo cui l'anima è corporea e mescolata completamente con il corpo. Se così fosse, nota Plotino, tale relazione sarebbe uguale alla mescolanza che ha luogo per gli altri corpi. In questo modo è posto l'oggetto della dimostrazione che segue: si tratta di chiarire se la relazione di mescolanza tra corpi può in qualche modo applicarsi anche al rapporto anima-corpo.

Il primo argomento (IV 7 [2],8².3-7 = B) è, rispetto ai successivi, di comprensione apparentemente semplice e il testo tràdito non pone particolari problemi. Forse proprio per questa ragione gli interpreti non si sono soffermati su di esso, ma lo hanno per lo più ignorato oppure ne hanno proposto letture non sempre accettabili. Per parte mia, insisterò piuttosto a lungo su queste linee iniziali perché dalla loro corretta interpretazione dipende, a mio avviso, la giusta comprensione dell'intero capitolo e della sua struttura dimostrativa. Esaminerò invece in modo più sintetico la tortuosa confutazione della mescolanza totale stoica che segue in (C-F), giacché queste sezioni sono state abbondantemente commentate e le numerose difficoltà che il testo vi presenta hanno da tempo ricevuto soluzioni convincenti.

In (B) Plotino nega che la relazione anima-corpo sia analoga alla κρᾶσις di corpi perché quest'ultima non lascia sussistere in

[17] Cfr. HIEROCL. *elem. eth.* IV 3-10 Bastianini-Long; ALEX. APHR. *de an.* 20.6-9; *de mixt.* 217.33-218.1.

atto i componenti mescolati, ma soltanto in potenza. Se l'anima fosse mescolata al corpo in tal modo, essa non sarebbe dunque in atto e perderebbe l'essere anima. Come si è già visto, secondo un'opinione autorevolmente sostenuta Plotino negherebbe qui che la relazione anima-corpo sia analoga alla σύγχυσις stoica, la fusione in cui le componenti mescolandosi perdono la propria essenza e le proprie qualità e producono un corpo diverso da esse[18]. Questa esegesi non convince pienamente. A IV 7 [2],8^2.3-7 Plotino non fa infatti menzione della σύγχυσις, ma attribuisce esplicitamente alla κρᾶσις il fatto di non lasciare sussistere in atto i componenti mescolati. Che, malgrado questo, si sia voluto vedere in IV 7 [2],8^2.3-7 un riferimento alla fusione dipende dall'ovvia constatazione che nella κρᾶσις stoica i componenti non perdono la loro essenza e le loro qualità, ma le mantengono compenetrandosi.

In realtà, una ipotesi molto più convincente sul significato di queste linee fu formulata già da Bréhier[19], che ne mise in luce il parallelo con Alex. Aphr. *mant.* 116.5-13, dove si ha un argomento analogo a quello di Plotino contro la mescolanza completa di corpo e anima: se l'anima si trova rispetto al corpo in maniera tale da pervaderlo completamente e da mescolarsi ad esso (εἰ οὕτως ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ὡς ὅλον δι' ὅλου διήκειν καὶ κεκρᾶσθαι τῷ σώματι), nel vivente non sarà una cosa corpo e l'altra anima, ma dalla distruzione e dall'alterazione di entrambi si genererà un'altra realtà unitaria: è quello che accade nell'idromele (ἐξ ἀμφοῖν ἕν τι ἄλλο συνεφθαρμένον καὶ συνηλλοιωμένον, ὡς τὸ μελίκρατον). La tendenza ad applicare alla κρᾶσις stoica i caratteri delle σύγχυσις è diffusa: oltre che nella *Mantissa*, si trova in vari luoghi sia del *De anima* sia del *De mixtione* di Alessandro di Afrodisia, ma anche in Plutarco e nello ps.-Galeno[20]. Né Alessandro né gli altri critici

[18] Cfr. IGAL, II, 507 n. 50; E.K. EMILSSON, *Dualism*, 5343.
[19] Cfr. BRÉHIER, IV, 182.
[20] Cfr. ALEX. APHR. *de an.* 11.17-20; 12.4-6; *de mixt.* 221.15 sgg. Si

della dottrina stoica ignorano la differenza tra i due tipi di mescolanza, ma la contestano[21]. In *de mixt.* 221.15 sgg. Alessandro afferma esplicitamente che tale differenza non può essere giustificata per la semplice ragione che la mescolanza totale così come concepita dagli Stoici è, a suo parere, impossibile: τὰ δὲ δι' ὅλων μεμιγμένα ἀδύνατον μὴ συγκεῖσθαι (221.16-7). L'ipotesi più ragionevole è dunque che Plotino si basi in (B) su un argomento abbastanza diffuso (ma, almeno per quel possiamo ricostruire, sviluppato specialmente da Alessandro di Afrodisia), in cui si respinge la mescolanza totale di anima e corpo giacché una simile mescolanza, malgrado quello che affermano gli Stoici, non può non comportare la perdita dei caratteri posseduti dai componenti.

L'analisi di IV 7 [2],8².3-7 merita però un ulteriore approfondimento. Quando Alessandro di Afrodisia presenta la mescolanza totale stoica in termini di fusione, egli nota che i componenti sarebbero distrutti generando una realtà unitaria diversa da entrambi. L'argomento di Plotino è molto simile, ma contiene un'importante differenza. Egli non afferma infatti che nella κρᾶσις i componenti sono entrambi distrutti e alterati, ma nota che essi perdono la loro essenza in atto e sussistono in potenza. Ora, che i componenti sussistano in potenza nella mescolanza non è una tesi stoica[22], ma peripa-

veda P. ACCATTINO-P. DONINI, *Alessandro d'Afrodisia. L'anima*, Traduzione, introduzione e commento, Laterza, Roma-Bari 1996, 123-4. Altri paralleli: PLUTARCH. *de comm. not.* 1081A; [GALEN.] *de qual. inc.* 134-51 Giusta.

[21] Come nota R.W. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias. Supplement to the Soul*, Duckworth, London 2004, 50 n. 139: «... he (*scil.* Alexander) argues that the Stoics are, against their will, committed to the view that total blending when one body extends through another does involve the joint destruction of both»; su Plutarco, cfr. D. BABUT, *Plutarque. Notions*, 327 n. 623.

[22] Cfr. A.A. LONG, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Duckworth, London 1974, trad. it. Il Mulino, Bologna 1991, p. 211: «Alcuni esempi della "combinazione" aristotelica potrebbero ri-

tetica: si tratta delle celebre teoria formulata in *de gen. et corr.* A 10[23] che Plotino sembra qui in effetti richiamare. Come si è visto, egli poteva trovare nella tradizione precedente argomenti in cui la κρᾶσις stoica di anima e corpo era presentata come una fusione: contrariamente a quello che pretendono gli Stoici, è impossibile che nella mescolanza totale dei corpi i componenti mantengano intatta la propria natura. A mio avviso, in IV 7 [2],8².3-7 Plotino si basa su obiezioni di questo genere e interpreta la fusione, a cui secondo gli avversari andrebbe ricondotta la κρᾶσις stoica, secondo il modello della mescolanza peripatetica, nella quale i componenti perdono il loro essere attuale e sussistono in potenza[24]. L'inizio della discussione plotiniana non contiene, pertanto, alcuna allusione alla classificazione stoica delle mescolanze, ma un rife-

cadere sotto la "fusione totale", anche se la dottrina di Aristotele è basata sulla distinzione fra potenza e atto che gli Stoici non ammettono».

[23] Cfr. ARISTOT. *de gen. et corr.* A 10,327b23-32. Non è evidentemente possibile in questa sede addentrarsi nei numerosi e difficili problemi posti dalla teoria aristotelica; il dibattito suscitato da essa si estende dai commentatori antichi fino agli interpreti contemporanei. Mi limito a rinviare ad alcuni importanti contributi apparsi recentemente: F.A.J. DE HAAS, *Mixture in Philoponus. An Encounter with a Third Kind of Potentiality*, in H.A.G. BRAAKHUIS-J.M.M.H. THIJSSEN (eds), *The Commentary Tradition on Aristotle's 'De Generatione et Corruptione'. Ancient, Medieval and Early Modern*, Brepols, Turnhout 1999, 21-46; I. KUPREEVA, *Mixture*; R. WOOD-M. WEISBERG, *Interpreting Aristotle on Mixture: Problems about Elemental Composition from Philoponus to Cooper*, «Studies in History and Philosophy of Science», XXXV (2004) 681-706; D. FREDE, *GC I. 10: On Mixture and Mixables*, in F. DE HAAS-J. MANSFELD (eds), *Aristotle's On Generation and Corruption I*, Clarendon Press, Oxford 2004, 289-314; J. COOPER, *A Note on Aristotle on Mixture*, *ivi*, 315-26; è inoltre in corso di stampa per Les Belles Lettres l'edizione critica del *De generatione et corruptione* apprestata da Marwan Rashed, corredata di ampia introduzione e note, che costituirà il lavoro di riferimento per l'interpretazione del trattato aristotelico.

[24] L'affinità tra la mescolanza aristotelica e la fusione stoica è stata sottolineata anche dalla letteratura critica moderna: cfr. A.A. LONG-D.N. SEDLEY, *Hellenistic Philosophers*, I, 292.

rimento alla teoria peripatetica della mistione. A questa concezione, secondo Plotino, deve inevitabilmente essere riportata la mescolanza totale tra i corpi. Se, dunque, l'anima fosse un corpo mescolato a un altro corpo, essa perderebbe necessariamente la sua natura nella mescolanza; da qui la conclusione tratta a IV 7 [2],8^2.7: «Quindi non abbiamo più l'anima». Il significato del riferimento alla mescolanza peripatetica si chiarirà ulteriormente alla fine di questo articolo, quando sarà esaminato nel contesto dell'intera dimostrazione svolta in IV 7 [2],8^2.

Le successive linee IV 7 [2],8^2.8-20 sono occupate da una complessa confutazione della mescolanza totale stoica. Fondandosi in gran parte su argomenti correnti (ancora un volta, sarebbe possibile indicare numerosi paralleli nella tradizione antistoica precedente), Plotino dimostra come sia assurdo porre una simile relazione tra corpi. Nelle prime due parti della dimostrazione (C = IV 7 [2],8^2.7-11; D = IV 7 [2],8^2.11-2) viene esposta la dottrina stoica e si chiarisce la differenza della mescolanza totale rispetto alla giustapposizione (παράθεσις); nella terza parte (E = IV 7 [2],8^2.12-20), Plotino pone in evidenza le difficoltà in cui incorre la tesi stoica e le assurde conseguenze alle quali essa conduce. La sezione (C) è una sintetica e piuttosto convenzionale presentazione della dottrina della mescolanza totale [25]. L'anima è un corpo ed è mescolata con il corpo "intero attraverso intero". Ne consegue che entrambe le masse occuperanno lo stesso spazio [26], senza che l'aggiunta di un corpo all'altro comporti un aumento. È il

[25] Cfr. *supra*, n. 2. L'attendibilità dei resoconti antichi sulla compenetrazione totale (resoconti che generalmente provengono da fonti ostili) è stata talora messa in dubbio, soprattutto in rapporto alla tesi, attribuita agli Stoici, della infinita divisione in atto dei corpi: cfr. R.B. TODD, *De Mixtione*, 73-88; D.C. BALTZLY, *Who are the Mysterious Dogmatists of Adversus Mathematicos ix 352?*, «Ancient Philosophy», XVIII (1998) 145-71, partic. 157-61.

[26] Seguo a IV 7 [2],8^2.9 il testo stabilito in H.-S. e accolto da Arm-

noto paradosso della κρᾶσις stoica, nella quale l'aggiunta di un corpo a un altro corpo non determina accrescimento, giacché i corpi sono completamente compenetrati e coestesi[27]. Una simile totale penetrazione non lascia nel corpo nulla che l'anima non divida (IV 7 [2],8^2.10-1: οὐδὲν ἀπολείψει ὃ μὴ τέμῃ)[28].

A questo punto si ha un breve cenno alla παράθεσις (D). È importante notare che la menzione della παράθεσις svolge qui un ruolo marginale, tutt'altro da quello che ha in Calcidio e Prisciano (o nella loro fonte). Diversamente quello che fanno questi ultimi, Plotino non si preoccupa affatto di mostrare che l'anima non può essere un corpo giustapposto a un altro corpo: non paragona l'unione di anima e corpo con la παράθεσις stoica. Il suo è un richiamo rapido e di rincalzo, la cui unica funzione è di chiarire ulteriormente che cosa sia la mescolanza totale e che tipo di divisione di corpi essa implichi. Per questo, dopo aver notato che nella κρᾶσις non si ha nulla che l'anima non divida, Plotino aggiunge, come una spiegazione supplementare: «La mescolanza, infatti, non è per grandi parti alternate – in questo modo egli dice[29] che si avrà giustapposizione – ». Come si è già notato, l'intero capitolo IV 7 [2],8^2 verte sulla κρᾶσις e la classificazione stoica delle mescolanze non vi svolge praticamente alcun ruolo. La menzione della παράθεσις a IV 7 [2],8^2.12 non solo non smentisce questa conclusione, ma la conferma pienamente.

Si arriva quindi a IV 7 [2],8^2.13-20, dove prima viene

strong, Igal, des Places (ἴσον ὄγκων ἀμφοτέρων καὶ τόπον κατεχόντων), in cui si corregge in τόπον il τὸ πᾶν tràdito.

[27] Cfr. II 7 [37],1.33 sgg.

[28] Seguo la traduzione di des Places (*Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livres XIV-XV*, Introduction, texte grec, traduction et annotation par É. DES PLACES, Cerf, Paris 1987, 357 n. 2), secondo il quale soggetto di μὴ τέμῃ è l'anima.

[29] Come notano H.-S. *in app.*, il soggetto di φησι (IV 7 [2],8^2.12) è l'avversario stoico di Plotino.

completata l'esposizione della mescolanza totale stoica ponendone in evidenza il carattere assurdo (IV 7 [2],8^2.13-5); poi viene denunciato il principale errore della tesi stoica: quello di implicare una divisione infinita in atto dei corpi (IV 7 [2],8^2.16-20). Il paradosso sottolineato a IV 7 [2],8^2.13-5 è ben noto: nella mescolanza totale il corpo aggiunto, sebbene sia più piccolo (ἔτι εἰ σμικρότερον)[30], diventa coesteso al più grande; è il caso dell'anima rispetto al corpo. Ma è impossibile (IV 7 [2],8^2.14: ἀδύνατον) che il minore diventi uguale al maggiore. Si arriva alla difficoltà più grande della penetrazione totale stoica: quella di implicare per i corpi l'esistenza dell'infinito in atto. Perché la penetrazione di un corpo nell'altro non abbia intervalli (e non si abbia dunque παράθεσις), è necessario che la divisione avanzi finché i corpi siano divisi non in altri corpi (i quali risulterebbero pur sempre estesi e dunque a loro volta ulteriormente divisibili), ma in punti (σημεῖα) non estesi[31]. Ciò, nota Plotino, è impossibile (IV 7 [2],8^2.18: ἀδύνατον). E, se lo si ammette (εἰ δέ)[32], la divisione sarà infinita[33]: vi saranno dunque infiniti non solo in potenza, ma in atto.

Tutta questa dimostrazione dipende da argomenti tradizionali, che in Alessandro di Afrodisia si trovano formulati nel modo più compiuto. L'impossibilità di far derivare i corpi da

[30] ἔτι εἰ (= *etiam si*) è correzione di Schwyzer, mentre i mss. di Eusebio recano ἐπὶ e i mss. enneadici JMV hanno ἐπεί. Il paradosso che un corpo più piccolo, mescolandosi con uno più grande, diventi coesteso a esso, viene richiamato anche in II 7 [37],1.20-1. L'argomento era corrente: si vedano i passi paralleli elencati in P. KALLIGAS, *'Εννεὰς Δευτέρα*, 309; tra gli altri, cfr. ALEX. APHR. *de mixt.* 220.14-6; SEXT. EMP. *pyrrh. hyp.* III 59-61, etc.

[31] Questo argomento è sinteticamente riformulato in II 7 [37],1.31-2.

[32] L'uso ellittico di εἰ δέ (= *but if so*) è frequente in Plotino: cfr. SLEEMAN-POLLET, 288-9 (*s.v.* εἰ f).

[33] Come nota P. HENRY, *États*, 114, l'uso plotiniano di ἄπειρος τομή (e non di τομὴ εἰς ἄπειρον) a IV 7 [2],8^2.18 corrisponde alla terminologia voluta da Crisippo (cfr. DIOG. LAERT. VII 150 = *S.V.F.* II 482).

punti inestesi e privi di grandezza è sottolineata già da Aristotele contro Democrito nel *De generatione et corruptione* (A 2,316a23 sgg.); Alessandro di Afrodisia (*de mixt.* 221.34-222.2) rivolge la medesima obiezione alla κρᾶσις stoica e fornisce un parallelo molto vicino a IV 7[2],8². Come osserva Alessandro di Afrodisia, la divisione completa porta assurdamente a dividere i corpi non in parti esse stesse corporee, ma in "divisioni" (διαιρέσεις)[34]. Anche l'ultima osservazione polemica di Plotino, sulla necessità di ammettere l'infinito in atto in virtù della divisione completa, ha vari paralleli nelle trattazioni antistoiche anteriori a Plotino (cfr. Alex. Aphr. *de mixt.* 222.14-25; [Galen.] *de qual. inc.* 109-17 Giusta).

Notare simili paralleli è tanto più interessante perché in IV 7 [2],8² non si ha invece traccia delle obiezioni presenti in Calcidio e Prisciano. Costoro contestano che l'anima possa essere mescolata al corpo giacché, se fosse così, essa perderebbe necessariamente la sua unità. Proprio il richiamo all'unità dell'anima costituisce, secondo Dörrie, la peculiarità delle obiezioni platoniche contro la κρᾶσις e ciò che le distingue dagli argomenti peripatetici di Alessandro di Afrodisia[35]. Se, però, questo è vero, allora è altrettanto vero che Plotino non trae le obiezioni di IV 7 [2],8² dalla fonte platonica usata da Calcidio e Prisciano. Il tema dell'unità dell'anima è infatti implicito nella discussione plotiniana, ma non è affatto usato come un argomento contro la mescolanza stoica. Quello che Plotino contesta in IV 7 [2],8².17 sgg. è che si possa avere una infinita divisione in atto di corpi, non che l'anima possa essere divisa perdendo così la sua unità: per quanto posso giudicare, il parallelo ipotizzato da Dörrie[36] tra queste linee plotiniane, Calcidio e Prisciano non esiste.

[34] Cfr. R.B. TODD, *De Mixtione*, 205: «"Division" [...] seems to be a more generic term than "point" ...».

[35] Cfr. H. DÖRRIE, *Zetemata*, 33.

[36] Cfr. H. DÖRRIE, *Zetemata*, 32.

3. *Conclusione: elementi peripatetici e stoici in IV 7 [2],8^2*

È ora possibile ripercorrere l'intera struttura argomentativa di IV 7 [2],8^2. Come Plotino afferma a IV 7 [2],8^2.1-2 (A), se l'anima fosse un corpo mescolato a un altro corpo, la loro mescolanza avrebbe luogo nello stesso modo in cui si ha mescolanza per gli altri corpi. Ma in che modo si ha una simile mescolanza? Plotino lo chiarisce prendendo in considerazione *due diverse concezioni* della κρᾶσις: nella prima (B) i componenti perdono la loro essenza in atto mescolandosi, nella seconda (C-E) i componenti conservano la loro natura compenetrandosi. Si è visto che la prima concezione non va identificata con la σύγχυσις stoica: il discorso di Plotino verte dall'inizio alla fine sulla κρᾶσις, della quale egli esamina in (B) una versione peripatetizzante. Ora, se si segue la spiegazione esposta in (B) va necessariamente perduta la peculiare natura dell'anima (cfr. IV 7 [2],8^2.6: οὐκ ἄρα ἔχομεν ψυχήν): l'anima, infatti, è presente in atto nel corpo mentre le componenti corporee mescolate sussistono in potenza. Si noti che Plotino non respinge affatto questa interpretazione della κρᾶσις *per i corpi* (IV 7 [2],8^2.6-7)[37], ma nega che essa si possa applicare al rapporto anima-corpo. Quanto alla compenetrazione totale stoica (C-E), Plotino segue una strategia inversa giacché mostra come essa sia impossibile per i corpi e comporti delle insanabili difficoltà. Poiché l'anima per gli Stoici è un corpo, la mescolanza totale dell'anima con il corpo che essi sostengono è assurda. Va osservato, però, che la compenetrazione totale non è affatto negata da Plotino per l'anima; in (C-E) egli si limita a escludere che una simile relazione possa aver

[37] Cfr. la spiegazione di IV 7 [2],8^2.1-7 recentemente proposta da G. Aubry: «À la fiction stoïcienne de la *krasis*, Plotin objecte donc que, dans tout mélange corporel, les composants interagissent de telle sorte qu'ils perdent leur substance et leurs qualités propres, et ne demeurent plus qu'en-puissance» (G. AUBRY, *Plotin. Traité 53 (I, 1)*, Introduction, traduction, commentaire et notes, Cerf, Paris 2004, 158).

luogo tra corpi, come erroneamente sostenevano gli Stoici[38]. Tuttavia, è vero che l'anima pervade completamente il corpo non perdendo la sua natura. Proprio per questa ragione l'anima deve essere incorporea: è questa la conclusione "platonica" del capitolo tratta in (F).

Delle due interpretazioni alternative della κρᾶσις, la prima (quella peripatetica) si può applicare ai corpi, ma non all'anima; la seconda (ossia la mescolanza totale stoica) si può applicare all'anima, a condizione però che questa non sia assimilata a un corpo. L'ipotesi presentata in (A) («se l'anima fosse un corpo e pervadesse l'intero corpo, sarebbe anche mescolata allo stesso modo in cui avviene la mescolanza per gli altri corpi») va dunque respinta: *qualsiasi* dottrina della κρᾶσις si assuma, la relazione dell'anima con il corpo non può essere in alcun modo analoga alla mescolanza di più corpi tra loro; quindi, l'anima non è un corpo mescolato con un altro corpo, ma è una natura incorporea.

Così ricostruita, la dimostrazione plotiniana non ha un parallelo diretto né nella tradizione platonica né nella tradizione peripatetica; Plotino desume materiale dalle varie trattazioni antistoiche a sua disposizione – forse anche dal manuale ipotizzato da Dörrie, ma soprattutto, almeno per quello che suggeriscono i testi a nostra disposizione, da Alessandro di Afrodisia –, rifondendolo in una trattazione originale. Diversamente da Calcidio e Prisciano (con cui Plotino concorda nelle conclusioni, e le fonti dei quali, come si è detto, non è certo escluso che gli fossero note) non si ha l'esame del rapporto anima-corpo alla luce della classificazione stoica delle mescolanze e il tema dell'unità dell'anima non svolge un ruolo

[38] U.M. Lang, *Philoponus*, 142 coglie molto bene questo punto dell'argomentazione plotiniana: «Plotinus subscribed to Alexander's arguments in his rejection of the Stoic theory of "total blending" for material substances. However, he saw in it an appropriate analogy for the union of soul and body, with the crucial difference, of course, that he insisted on the transcendent, incorporeal nature of the soul».

importante nell'argomentazione; diversamente da Alessandro di Afrodisia (a cui Plotino è comunque molto vicino negli argomenti formulati), la critica della mescolanza totale stoica non porta ad ammettere che l'anima sia una entelechia aristotelica.

Al di là del materiale e delle fonti impiegate, IV 7 [2],8^2 è esempio di un'argomentazione tipicamente plotiniana, il cui scopo è mostrare che le tesi dell'avversario possono essere sostenute e giustificate solo in un quadro dottrinale diverso da quello assunto in partenza [39]. In questo caso, Plotino mostra che, per ammettere la penetrazione totale dell'anima nel corpo, gli Stoici avrebbero dovuto concepire l'anima come incorporea (e dunque in modo platonico) sovvertendo così i principi della loro dottrina.

[39] Questo modo di argomentare è usuale in Plotino e viene pienamente sviluppato nella polemica sulle categorie dei trattati VI 1-3 [42-4]. Cfr. R. CHIARADONNA, *Sostanza*.

Christian Tornau
(Universität Jena)

PLOTINUS' CRITICISM OF ARISTOTELIAN ENTELECHISM IN *ENN.* IV 7 [2],8^{5}.25-50

This paper is based on my communication on *Ennead* IV 7 [2],8^{5}.25-50 delivered at the IIIrd Plotinus Colloquium at Padua, May 2001. I am indebted to the participants of the colloquium for many valuable remarks.

Ancient philosophical polemics often appear very unsatisfactory to us. When criticizing the opinions of rival schools, Platonists, Aristotelians or Stoics usually do not even attempt to do justice to their opponents' theories, which they tend to reduce to brief elementary theses that sound unconvincing in themselves and have little power to resist the counter-arguments that are heaped up against them. Moreover, forming his counter-arguments from his own philosophical standpoint, the polemicist inevitably seems to beg the question. Hence the notorious difficulty of reconstructing philosophical systems that are mainly known from hostile accounts, such as Stoicism. For this phenomenon, several reasons can be adduced. First of all, most of our polemical texts were written to be read not by the actual opponents but by adherents of the author's own school. Readers of this kind, *e.g.* the Platonists from Plotinus' school at Rome, would have little interest to understand a text by Aristotle on Aristotelian assumptions but would rather be confirmed in their opinion that any possible alternative to the Platonist point of view was necessarily a failure. The tendency of begging the question should probably be explained by the fact that ancient philosophers conceived of truth as essentially one and the same and of its pursuit as the common goal of all philosophical schools. The result of this is that wherever disagreement is not explicitly marked, agreement is tacitly assumed, in other words: that the main question a Platonist like Plotinus had in mind when he read Aristotle or the Stoics was whether their ideas would fit into a Platonic system. This is especially true of his reading of Aristotle who, in Plotinus'

view, was a pupil of Plato after all, though he was sometimes guilty of heterodoxy [1].

All this must be kept in mind when we turn to the polemical part of Plotinus' early treatise *On the immortality of the soul* (*Ennead* IV 7 [2],2-8^5). Plotinus' objective in this text is to prove soul's immortality by demonstrating that it is an immaterial substance independent of body [2]. In order to achieve this, he proceeds negatively, showing that soul is neither body (IV 7 [2],2-8^3) nor "something of" the body, *i.e.* its quality, form or anything similar (IV 7 [2],8^4-8^5) [3]. The Stoics, who are amply refuted, and Aristotle, to whom only a single

[1] See esp. V 1 [10],9.7-27; VI 1 [42],1.15-30 and TH.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1979, 165 f. Especially with regard to his interpretation of the *Categories* (*Enneads* VI 1-3 [42-4]), some scholars have recently tended to minimize Plotinus' critical attitude towards Aristotle and even to incorporate him in the harmonizing tradition of Porphyry and the later Neoplatonic commentators (*e.g.* CH. HORN, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit*, Teubner, Stuttgart 1995, 9-12). On this see the balanced statements of R. CHIARADONNA, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, 30-7 (with further bibliography). For the ongoing debate on this subject, see now R. CHIARADONNA, *Plotino e la teoria degli universali. Enn. VI 3 [44],9*, and F.A.J. DE HAAS, *Context and Strategy of Plotinus' Treatise On the Genera of Being (Enn. VI. 1-3 [42-44])*, both in V. CELLUPRICA-C. D'ANCONA (eds), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Atti del convegno internazionale Roma 19-20 ottobre 2001, Bibliopolis, Napoli 2004, 1-35 and 37-53.

[2] Cf. IV 7 [2],8^5.40 f.: οὐκ ἄρα τῷ εἶδος εἶναί τινος τὸ εἶναι ἔχει, ἀλλ' ἔστιν οὐσία; 43 f. εἰ δὲ μήτε σῶμα, μήτε πάθος σώματος. Unless indicated otherwise, Plotinus is quoted from the *editio minor* of P. Henry and H.-R. Schwyzer (H.-S.^{2}).

[3] Cf. Plotinus' conclusion in IV 7 [2],8^5.43 f.: εἰ δὲ μήτε σῶμα, μήτε πάθος σώματος [*scil.* ἡ ψυχή]. Augustine applies the same system of classification to the doxographic material he takes from Cicero (*tusc.* I 18-22): «eique omnes eam [= animam] mortalem esse senserunt quia siue corpus esset siue aliqua compositio corporis non posset utique immortaliter permanere» (AUGUST. *de trin.* X 7,9).

chapter is devoted, stand for each of these alternatives respectively [4]. Given his general aim, Plotinus argues against both of them without much care for detail. Thus he quotes Aristotle's famous definition of soul as «the entelechy of a natural, organic body that is potentially alive», but immediately reduces it to the idea that soul is body's immanent form, paying no attention to the remaining elements of the definition [5]. Though there are antecedents for this reading in contemporary Aristotelianism, a better explanation of Plotinus' apparent carelessness would seem to be that he singled out precisely that element of the definition which needed to be refuted for the sake of his argument. Plotinus found Aristotle's theory of the organic body quite helpful and made good use of it in his own psychology, as especially texts from *Ennead* I 1 [53] make clear [6]; but he neglects it here since he does not seem to

[4] The remaining chapter, IV 7 [2],8[4], is on Pythagorean harmony.

[5] IV 7 [2],8[5].3-5: σώματος δὲ οὐ παντὸς εἶδος οὐδὲ ᾗ σῶμα, ἀλλὰ φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος and 6: ὡς μορφὴ ἀνδριάντος πρὸς χαλκόν. It has been said that this is a superficial and distorting reading of Aristotle (cf. G. VERBEKE, *Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote: essai d'interprétation de l'Enn. 4.7.8[5]*, in R.B. PALMER-R. HAMERTON-KELLY (eds), *Philomathes*, Studies and Essays in the Humanities in Memory of Ph. Merlan, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, 194-222, esp. 200-4), but there is a similar analogy in Aristotle himself (*de an.* B 1,412b6 f.: wax and its shape), and the example of the statue was widely used by contemporary Peripatetics (cf. ALEX. APHR. *de an.* 3.7-9; 11.20 f. etc.). Plotinus seems to be alluding to this when he writes: εἰ μὲν οὖν ᾗ παραβέβληται ὡμοίωται (ll. 5 f.; in my opinion, this should be rendered by «if it resembles to the [kind of entelechy] to which is is compared [by the Aristotelians]» rather than «if [...] it is assimilated [to the body] by being applied to it», as ARMSTRONG and HBT have it). In recent scholarship, Aristotle's talking of form and matter is taken quite seriously. Cf. L.P. GERSON, *Plotinus*, Routledge, London 1994, 134; S. EVERSON, *Psychology*, in J. BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 168-94, esp. 172 f.

[6] See *e.g.* I 1 [53],4.18-27.

think that it has any relevance for the question of soul's immortality.

My aim in this paper is to elucidate Plotinus' arguments against Aristotelian entelechism in the second half of the chapter IV 7 [2],8^5, which are mainly concerned with the lowest layer of the Aristotelian soul, viz. the φυτικόν or vegetative part. I shall provide a text and translation of each argument, followed by an analytical commentary. The aim of the latter is to make sense of Plotinus' often very briefly phrased arguments by exploring their underlying assumptions and analysing Plotinus' reasons for judging them valid; occasionally, I shall speculate what Aristotle or his followers might reply [7].

λοιπὸν δὲ τὸ φυτικὸν ἂν εἴη, ὃ ἀμφισβήτησιν ἂν δόξειεν ἔχειν, μὴ τοῦτον τὸν τρόπον ἐντελέχεια ἀχώριστος ᾖ. ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο φαίνεται οὕτως ἔχον.
But the vegetative [soul principle] would still be left, which might seem to admit of some doubt whether it might not be an inseparable entelechy in the sense just described. But clearly this is not so either (IV 7 [2],8^5.25-8).

Τὸ φυτικόν is virtually synonymous with ἡ ψυχὴ ἡ φυτική [8]. According to Aristotle, it is the basic form of soul, whose function is to ensure life as such; any living being has it, and its absence results in decay and death. In can exist without the higher forms of soul, viz. the αἰσθητικόν and λογικόν (as it does in plants), whereas the latter do not exist without the φυτικόν. It is responsible for the faculties of nutrition, growth and reproduction; hence it is also called

[7] On IV 7 [2],8^5 see L.P. GERSON, *Plotinus*, 134-6; D.J. O'MEARA, *Plotinus. An introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford 1993, 17 f.; G. VERBEKE, *Critiques*; H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, 12 f.; 101.

[8] Cf. above IV 7 [2],8^5.19: ἡ αἰσθητική (*scil.* ψυχή).

θρεπτικόν (preferred by Aristotle himself), γεννητικόν or αὐξητικόν [9]. As H.J. Blumenthal has shown, the Aristotelian account of the three basic psychical faculties is generally accepted by Plotinus [10]. Now why does Plotinus think that this part of the soul could be interpreted as ἐντελέχεια of a living body more convincingly than the other ones discussed before [11]? To find an answer, we must remember that it is Plotinus' main concern to refute those aspects of Aristotle's psychology which make soul "something of" the body and dependent on it; he is not so much opposing the idea that soul is entelechy but that it is inseparable entelechy (ἐντελέχεια ἀχώριστος) [12]. Whatever we think about Plotinus' arguments, he is certainly right in saying that entelechism links soul firmly with body and, in principle, does not allow for its separate existence and thus for its immortality; he might also have pointed to several texts from Aristotle and Alexander to confirm his interpretation [13]. Of all parts of the soul, the vegeta-

[9] Grouped together by ALEX. APHR. *de an.* 29.2 f.: ἡ θρεπτική, ᾗ συνέζευκται ἥ τε αὐξητικὴ καὶ ἡ γεννητική. Cf. also PLOT. III 6 [26],4.32 f.; 38 f.; IV 3 [27],23.35 f. For Alexander's full account of the vegetative soul see *de an.* 32.6-38.11.

[10] See *e.g.* IV 4 [28],27.11-7; H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 20-30, esp. 25-30 on the vegetative soul. The Platonic tripartite soul, on the other hand, appears rarely and is mostly used in ethical contexts. In IV 3 [27],23.35-42 the φυτικόν is connected with the desiring faculty, which like in Plato's *Timaeus* (70-1) is located in the liver. Plotinus' ἐπιθυμοῦν in IV 7 [2],8⁵.23 rather resembles Aristotle's ὀρεκτικόν.

[11] λογικόν: IV 7 [2],8⁵.11-8; αἰσθητικόν: IV 7,8⁵.19-23.

[12] Above ll. 15-8 Plotinus introduces the peripatetic "*nous* from without", to which he takes no exception; the Peripatetics are free to call it an entelechy too, as long as they agree that it is immortal.

[13] Cf. ARISTOT. *de an.* B 2,413b26-8: τοῦτο μόνον [*i.e.* ὁ νοῦς] ἐνδέχεται χωρίζεσθαι [...] τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερόν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά; Γ 4,429b4 f.; ALEX. APHR. *de an.* 17.9-15: εἰ δέ ἐστιν εἶδος ἡ ψυχή [...], ἀναγκαῖον αὐτὴν ἀχώριστόν τε εἶναι τοῦ σώματος οὗ ἐστιν καὶ ἀσώματον [...]. τό μὲν γὰρ σῶμα συναμφότερόν τε καὶ ὑφεστός καθ' αὑτό, τό δὲ εἶδος ἄλλου ὂν [...] οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἐκεί-

tive part seems to be most likely to be inseparable from the body in this Aristotelian sense: first, the vegetative soul's functions, such as growth and nutrition, are more obviously connected with the body than the faculties of sense-perception and reasoning are [14]. Second: since the φυτικόν is the life-giving principle and a living being that has lost its life also loses its visible form in decaying, one might infer that this form is nothing else but life itself, just as a statue stripped off its form is reduced to formless matter (this is Plotinus' own example, see above ll. 5 f.). Third: in order to prove the separateness of the higher forms of the soul, Plotinus in the first part of the chapter has argued from the fact that they have outward objects and memory; in other words: from phenomena of consciousness (above, ll. 11-25). As plants do not have consciousness, these arguments obviously do not apply to the φυτικόν, which, accordingly, may still have some claim to be ἐντελέχεια ἀχώριστος. It was not impossible for a Platonist to adhere to a theory of this kind: As we learn from Alcinous and Proclus, it was disputed among Platonists whether the passages from the *Timaeus* on the «mortal form of soul» were rightly interpreted as meaning that the irrational parts of the soul, which are subject to the affections and whose functions are intimately connected with the body, were mortal. In holding that even these parts are transcendent and immortal, Plotinus may be taking sides in an inner-academic discussion [15].

νου οὗ ἐστιν εἶναι, [...] ὥστ' οὐδὲ τὴν ψυχὴν οἷόν τε εἶναι χωρισθῆναι καὶ καθ' αὑτὴν ὑφεστάναι; 12.8: εἶδος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος καὶ οὐκ οὐσία τις αὐτὴ καθ' αὑτήν. Cf. also PLOT. IV 3 [27],20.36 (following Alexander) ἀλλ' οὐδὲ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ· ἀχώριστον γὰρ τὸ ἐν ὕλῃ εἶδος, καὶ ἤδη ὕλης οὔσης ὕστερον τὸ εἶδος.

[14] Especially the latter is traditionally said to be independent of body in Platonism; see V 1 [10],10.13-5; PLAT. *Phaed.* 65D-66A.

[15] Cf. ALCIN. *did.* 25,178.24-32; PROCL. *in Tim.* III 234.8 ff. Diehl. The relevant passages in Plato are *Tim.* 41C-D; 61C-D; 69C-D. See H.

εἰ γὰρ ἡ ἀρχὴ παντὸς φυτοῦ περὶ τὴν ῥίζαν καὶ αὑαινομένου τοῦ ἄλλου σώματος περὶ τὴν ῥίζαν καὶ τὰ κάτω ἐν πολλοῖς τῶν φυτῶν ἡ ψυχή, δῆλον ὅτι ἀπολιποῦσα τὰ ἄλλα μέρη εἰς ἕν τι συνεστάλη· οὐκ ἄρα ἦν ἐν τῷ ὅλῳ ὡς ἀχώριστος ἐντελέχεια.
For if the principle [16] of every plant is in the region of the root and if, even though [17] the rest of the body withers up [18], the soul is still there in the region of the root and the parts below in many plants, it is clear that it has left the other parts and contracted itself into one [particular part]; therefore it cannot have been in the whole as an inseparable entelechy (IV 7 [2],8^5.28-32).

For the term «principle» (ἀρχή) cf. Aristot. *de an.* B 4,415b8 «the soul is the cause and principle of the living body (ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή)». Aristotle then shows that the soul is the formal, efficient and final cause of the body. It does certainly not seem that a

DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, VI 1: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 151-168*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 407-9; 430. Plotinus' phrasing in IV 7 [2],8^5.25 f. (λοιπὸν δὲ τὸ φυτικὸν ἂν εἴη, ὃ ἀμφισβήτησιν ἂν δόξειεν ἔχειν) is reminiscent of Alcinous (178.25 f. εἰ δὲ καὶ αἱ ἄλογοι [*scil.* ψυχαὶ ἀθάνατοι ὑπάρχουσι], τοῦτο τῶν ἀμφισβητουμένων ὑπάρχει). Though he sometimes alludes to *Tim.* 69C-D (I 6 [1],12.8 f.; II 3 [52],9.6-10), Plotinus never mentions a mortal form of the soul, apart from II 9 [33],5.15 f. where the words τῇ θνητῇ ψυχῇ refer to an otherwise unknown Gnostic doctrine, which he does of course not accept.

[16] It would also be possible to translate ἀρχή with "beginning" since Plotinus is clearly imagining a circular movement: The plant's life "begins" in the root and "returns" to it after the remaining parts of the plant have died.

[17] HBT «auch wenn» seems to convey Plotinus' point better than ARMSTRONG «when».

[18] αὑαινομένου *cod.* I, Dodds; the majority of the manuscripts has αὐξανομένου, which seems to be due to l. 32 f. and does not make any sense.

principle conceived of in this way can be located in the body spatially. Plotinus therefore points to the phenomenon of a withered plant whose root continues to be alive, a phenomenon which Aristotle, as far as I can see, does not discuss, though he sometimes connects the principle of a plant's being with the root [19]. Plotinus claims that a plant's soul which, after giving life to the plant as a whole, contracts itself into one single part of the plant and leaves the remaining parts withering, cannot have been the plant's entelechy. This rather condensed argument has some similarity to ll. 7-11 above. Its main point is that the entelechy (*i.e.*, as always, ἐντελέχεια ἀχώριστος as the body's immanent form), being bound to the parts of the body, cannot move freely in it (cf. 10 προσφυᾶ), whereas the phenomenon of decay and growth is taken to prove that soul does precisely this. Therefore, soul and entelechy are not identical. But there seems to be a bit more to it. Let us assume that a thing's entelechy secures its identity over time (which in Aristotelianism it is certainly supposed to do). Then we get into serious difficulties as far as becoming is concerned. According to Aristotle, the withered parts of the tree could be called trunk, branches and twigs only homonymously, since they have lost their "soul" [20], *i.e.* their proper functions and their entelechy. An eye that does not see (whether it is dead, blind or a doll's eye) is not (really) an eye [21]. This means that the entelechy of the withered tree is no

[19] See *e.g.* ARISTOT. *de resp.* 17,478b33-5: ... τῆς οὐσίας ἡ ἀρχή. αὕτη δ' ἐστίν [...] ἐν ᾧ τό τε ἄνω καὶ τὸ κάτω συνάπτει, τοῖς μὲν φυτοῖς μέσον βλαστοῦ καὶ ῥίζης ... Cf. also ALEX. APHR. *de an.* 94.21-3: ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς αὐξήσεως, ἐν τούτῳ καὶ ἡ θρεπτικὴ ψυχή· διὸ μεταξὺ δοκεῖ εἶναι ῥίζης τε καὶ καυλοῦ ἥδε ἡ δύναμις ἐν αὐτοῖς.

[20] At some places Aristotle speaks of withering (αὔανσις) as the plants' «death»; cf. *de resp.*17,478b27 f.; 18,479b3 f.

[21] Cf. Aristotle's example of the axe and the eye (*de an.* B 1,412b11-24); *metaph.* Z 10,1035b24 f.: «a finger is not in any state a part of the living being; a dead one is only equivocally a finger (οὐ

longer the same as that of the full-grown one but has changed itself together with the tree's body, whose immanent form it was. Hence the so-called entelechy is *not* that which remains the same while the body changes; on the contrary, it is in need of a higher, identity-guaranteeing principle itself. Thus entelechism proves unable to account for the fact that, even though its bodily shape changes thoroughly, the tree remains one and the same – as it obviously does, since the same tree can grow again from the root, if it receives fresh nourishment. For this reason Plotinus thinks it necessary to postulate a separate (χωριστός) soul which, being independent from the body and remaining unaffected by its changes, is able to secure its identity during the process of becoming.

Of course, this reasoning is only valid against the rather crude form of entelechism assumed by Plotinus. Nonetheless, it is not easy to see what Aristotle might reply to it. In order to explain the phenomenon described by Plotinus, he would presumably have to recur to the idea of ἀτέλεια and say that a withered tree possesses its entelechy only in a defective form, which will be completed when the plant reaches its full nature again through growing[22]. Yet in many plants the process of growing, withering and growing again is perfectly natural; there is nothing defective about it. The easiest and most convincing answer to this would be that the soul-entelechy

γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῴου, ἀλλ' ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς)»; *de gen. an.* A 19,726b22-4; S. EVERSON, *Psychology*, 172-4; 184.

[22] See *metaph.* Δ 4,1015a3-11: διὸ καὶ ὅσα φύσει ἔστιν ἢ γίγνεται [...], οὔπω φαμὲν τὴν φύσιν ἔχειν ἐὰν μὴ ἔχῃ τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν. [...] φύσις δὲ [...] τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως; cf. ALEX. APHR. *de an.* 6.28-7.3. In one place Aristotle says that the seed contains soul potentially, *de gen. an.* B 1,735a8 (cf. G. VERBEKE, *Critiques*, 217 n. 97). This idea might offer a solution: The living root of the withered tree would then contain the tree's entelechy potentially, and the succession of growing and withering would then be one of actuality and potentiality.

is a λόγος, one of whose elements is the process of coming to be and passing away according to a rational and predictable pattern [23]. But here again Plotinus would insist that a logos of this kind cannot just be an εἶδος ἀχώριστον but must be the logos of a higher, transcendent soul [24].

καὶ γὰρ αὖ ἐστι πρὶν αὐξηθῆναι τὸ φυτὸν ἐν τῷ ὀλίγῳ ὄγκῳ. εἰ οὖν καὶ εἰς ὀλίγον ἔρχεται ἐκ μείζονος φυτοῦ καὶ ἐξ ὀλίγου ἐπὶ πᾶν, τί κωλύει καὶ ὅλως χωρίζεσθαι;
For it is also in the small mass, before the plant begins to grow. So if the soul passes to a small [part] from the bigger plant and from a small [part] to the whole, why not conclude that it is altogether separate? (ɪᴠ 7 [2],8⁵.32-5)

It is usually most rewarding to pay attention to Plotinus' use of connecting particles, because they enable us to understand precisely the steps of his argument. καὶ γὰρ αὖ is translated as «and again» by Armstrong, «andererseits» by HBT. Both translations are inexact, since they omit the element of causal sequence (γὰρ); HBT also omit the element of analogy (καὶ). The «small mass» may either mean the root [25], thus continuing the train of thought from the last sentence, or the seed from which the entire tree grows [26]. Plotinus is reinforcing his previous argument (γὰρ) by drawing a parallel (καὶ – αὖ) between the presence of the soul in the small bulk of the root (or the seed) before the tree begins to grow and its

[23] Cf. Aristot. *de an.* Β 4,416a15-8: ἡ μὲν γὰρ τοῦ πυρὸς αὔξησις εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν ᾖ τὸ καυστόν, τῶν δὲ φύσει συνισταμένων πάντων ἔστι πέρας καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αὐξήσεως· ταῦτα δὲ ψυχῆς, ἀλλ' οὐ πυρός, καὶ λόγου μᾶλλον ἢ ὕλης. On soul as λόγος see also *de an.* Β 1,412b15-7.

[24] Cf. ɪɪɪ 8 [30],2.27-34.

[25] Thus Armstrong: «the small bulk [of the root]».

[26] As may be the idea in ɪᴠ 7 [2],8¹.26 f. ὀλίγοι δὲ καὶ μικρότατοι τῶν ὄγκων μεγίστας ἔχουσι τὰς δυνάμεις. Cf. ᴠ 9 [5],6.10 f. αἱ τῶν σπερμάτων δὲ δυνάμεις.

withdrawal to the root after the tree has withered, thus creating the image of a soul that contracts and extends itself freely within the tree independently from the size of its body. Rhetorically speaking this is quite effective; the triumphal flourish in ll. 34 f. does not come as a surprise. As for the facts, the picture drawn by Plotinus is not quite exact on his own terms. For usually he describes the presence of soul in body as a non-spatial relationship, which means that in the case of growing, the tree, as it were, «grows into» a soul that is already there, since, being transcendent to the body, it is by itself larger than any largeness the body can possibly attain [27]. Conversely, when a plant dies or withers, its soul can be said to withdraw from the withered parts to the "principle" from which it "comes", *i.e.* to the root in which the plant's life and soul keep to be present; but since, as Plotinus says elsewhere, even this kind of withdrawal must be conceived of in a non-spatial way, it would be more exact to say that the plant's soul withdraws to the principle "soul" itself, which cannot be said to be the soul of a certain body but is just soul and nothing else [28]. Hence instead of talking about soul's moving freely all over the body, it would presumably be better to say that the body moves towards soul, which is always there, and takes over from it as much as it can in order to become alive [29]. But perhaps the description of soul as an entity that moves freely within space in IV 7 [2],8[5] can be taken as a loose or meta-

[27] Cf. VI 4 [22],5.18-21 (μαρτυρεῖ δὲ τῷ μεγάλῳ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ μείζονος τοῦ ὄγκου γινομένου φθάνειν ἐπὶ πᾶν αὐτοῦ τὴν αὐτὴν ψυχήν, ἢ ἐπ' ἐλάττονος ὄγκου ἦν) with my commentary (cf. CH. TORNAU, *Plotin: Enneaden VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1998, 125 f.); III 8 [30],5.13 f.

[28] Cf. V 2 [11],2.10-8, esp. 11-5: ὅταν φυτοῦ ἢ τὰ παραφυόμενα ἢ κλάδων τὰ ἄνω τις τέμῃ, ἡ ἐν τούτῳ ψυχὴ ποῦ ἀπελήλυθεν; ἢ ὅθεν· οὐ γὰρ ἀποστᾶσα τόπῳ· ἐν οὖν τῇ ἀρχῇ. εἰ δὲ τὴν ῥίζαν διακόψειας ἢ καύσειας, ποῦ τὸ ἐν τῇ ῥίζῃ; ἐν ψυχῇ.

[29] Cf. *e.g.* VI 4 [22],4.28-32; VI 4 [22],5.9-11; IV 3 [27],8.50-4.

phorical formulation of the non-spatial omnipresence of soul that Plotinus emphasizes elsewhere.

πῶς δ' ἂν καὶ ἀμερὴς οὖσα μεριστοῦ τοῦ σώματος ἐντελέχεια γένοιτο;
And how would it be possible that, being itself indivisible, it becomes the entelechy of body, which is divisible?

This argument and the following one (ll. 36-9) are no longer concerned with plants specifically and with the vegetative soul but with living beings in general (cf. ζῷον, ll. 37; 39). The point of the first of them seems to be that if the soul-entelechy were an εἶδος ἀχώριστον, it would be spatially divided in the same way as the body is (for the idea, cf. above ll. 7-9); but soul is not spatially divided; therefore, it cannot be the body's entelechy. At first sight, it would seem to be easy for the Peripatetics to find an answer to this, because it is a crucial problem in Platonism and for Plotinus himself how soul can form a single living being together with body if it is a separate and indivisible entity. Entelechism, even in the version in which it is presented by Plotinus, might reasonably claim to provide a better solution for this [30] by saying *e.g.* that the soul, though being by itself indivisible, is divided accidentally insofar as it forms a compound with the body [31]. But as is well-known [32], Plotinus distinguishes sharply between imma-

[30] Precisely in order to safeguard the unity of the body-soul-compound Alexander repeats again and again that the entelechy is not separable. See n. 13 above.

[31] For this argument, which seems to have had some currency in Middle Platonism, see NEMES. *de nat. hom.* 2,18.15-22 Morani; ALEX. APHR. *de an.* 22.13 f. Plotinus rejects it in VI 4 [22],1.13-5.

[32] See CH. TORNAU, *Enneaden VI 4-5*, 24-30; E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sense-perception*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 101-6; ID., *Reflections on Plotinus' Ennead IV 2*, in S.-T. TEODORSSON (ed.), *Greek and Latin Studies in Memory of Gaius Fabricius*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1990, 206-19; ID., *L'ontologie de Plo-*

nent forms and qualities [33] on the one hand and soul on the other as far as their divisibility in space is concerned. Both are indivisible by themselves, but whereas qualities are spatially divided in the same way as the body they belong to, the soul can be said to be spatially divided only in the sense that it is present everywhere in space as a whole. Plotinus' main argument in favour of this distinction is the unity of sense-perception in a living body, *i.e.* the unifying power of soul that is absent from mere forms or qualities [34]. Above in IV 7 [2],7 this phenomenon was already adduced and fully described in order to demonstrate that soul is not corporeal. So I would suggest that ll. 35 f. are best read as a short version of the argument expanded later in *Enneads* IV 2 [4] and VI 4-5 [22-3], where, exegetically speaking, the body-soul problem of the *Timaeus* (35A) is solved by linking it to the dilemma of participation of the *Parmenides* (131A-B) [35].

ἥ τε αὐτὴ ψυχὴ ἐξ ἄλλου ζῴου ἄλλου γίνεται· πῶς οὖν ἡ τοῦ προτέρου τοῦ ἐφεξῆς ἂν γένοιτο, εἰ ἦν ἐντελέχεια ἑνός; φαίνεται δὲ τοῦτο ἐκ τῶν μεταβαλλόντων ζῴων εἰς ἄλλα ζῷα.
Moreover, the same soul from one living being becomes [the soul] of another; so how could the [soul] of the former become

tin dans l'Ennéade VI 4-5, in M. DIXSAUT (éd.), *Contre Platon*, I: *Le Platonisme dévoilé*, Vrin, Paris 1993, 157-73. The relevant texts are IV 7 [2],7; IV 2 [4],1.17-59; IV 2 [4],2.4-35; VI 4 [22],1.13-29. Cf. also IV 7 [2],8[1].19-22 for a statement on qualities to the same effect.

[33] Plotinus does not distinguish the immanent form from the quality insofar as both are "something of" the body they belong to. To the Peripatetics it was of course crucial to draw a sharp distinction here; see ALEX. APHR. *de an.* 14.24-15.5 where it is argued that soul is not in body ὡς ἐν ὑποκειμένῳ τε καὶ ὡς συμβεβηκός but that it is an οὐσία. For Plotinus the latter claim is not justified on Peripatetic assumptions; see below.

[34] Given that this is essentially a phenomenon of consciousness, we must assume that ll. 35 f. are not only about the vegetative soul but about soul in general in order to make sense of them.

[35] The key-word ἀμερές/ἀμέριστος is taken from PLAT. *Tim.* 35A.

that of the latter, if it was the entelechy of [precisely] one [living being]? That this is indeed so is obvious from those living beings which change into other living beings (IV 7 [2],8^5.36-9).

The second ἄλλου in l. 37 («of another») is Kirchhoff's ingenious emendation of the manuscripts' ἄλλη [36]. Plotinus means that the soul leaves one being in the moment of its death (ἐξ ἄλλου ζῴου) in order to become another's soul (ἄλλου). If this were indeed the case, it could not be explained within the framework of entelechism, because if after the death of Living Being A its soul were taken over by Living Being B, B would actually have to be identical with A, since their entelechy would be the same and the entelechy, being a form, secures a being's identity [37]. But, says Plotinus, living beings «obviously» change into one another, clearly assuming that the soul that gives life to them remains the same. The phenomenon Plotinus is alluding to may be disputed; to my mind, it is more probable that he means spontaneous generation rather than metensomatosis [38]. Spontaneous generation was generally accepted in antiquity; moreover it was observed by Aristotle himself [39], so that there would be no reason for a

[36] The reading of one manuscript ἄλλο, which could be understood as a somewhat loose formulation of the sense given in my translation and which is accepted by Mras in his edition of Eusebius, looks like a conjecture.

[37] Cf. ALEX. APHR. *de an.* 6.28 f.: κατὰ τὸ εἶδος ἄρα ἕκαστον αὐτῶν ἐστι τοῦτο ὅ ἐστιν.

[38] Cf. Harder, Beutler, Theiler in the commentary *ad loc.* (HBT, Ib, 402 f.). H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 13 and G. VERBEKE, *Critiques*, 218-21 both think that metensomatosis is meant. IV 7 [2],8^5.36-9 is the passage from our section of the chapter that receives the longest treatment by Verbeke, but he does not even envisage the possibility that Plotinus is thinking of spontaneous generation and ends up with blaming Plotinus for neglecting the fact that Aristotle did not accept metensomatosis, which is weak.

[39] ARISTOT. *hist. an.* E 1,539a21-5: οὕτω καὶ τῶν ζῴων τὰ μὲν ἀπὸ

Peripatetic opponent to cast doubt on its reality. On the other hand, metensomatosis was dismissed by Aristotle as a «Pythagorean myth»[40]. It is of course not impossible that Plotinus, writing for a readership of Platonists, took metensomatosis for granted; but even such a readership would appreciate the rhetorical effect of presenting one's adversaries with a phenomenon of undisputed reality and challenging them to account for it on their own assumptions. At all events, the difference is not too important, because Plotinus' statement that it is actually *the same* soul that passes from one living being to the other would be acceptable to an Aristotelian in neither case. Plotinus' own explanation of spontaneous generation can be found in IV 3 [27],8.47-54: «And when an animal rots, if many others spring from it, the original soul of the whole animal is no longer in the body; for the body on its side does not have the capacity to receive it, or the animal would not have died. But the products of the decay which are adapted for the generation of animals [...] take over the soul, since there is nothing from which it is absent, but one thing is able to receive it and another not to receive it» (transl. Armstrong, slightly altered)[41]. The background of this is of course Plotinus' famous doctrine that there is only one soul which is

ζῴων γίνεται κατὰ συγγένειαν τῆς μορφῆς, τὰ δ' αὐτόματα καὶ οὐκ ἀπὸ συγγενῶν, καὶ τούτων τὰ μὲν ἐκ γῆς σηπομένης καὶ φυτῶν, ὥσπερ πολλὰ συμβαίνει τῶν ἐντόμων, τὰ δὲ ἐν τοῖς ζῴοις αὐτοῖς ἐκ τῶν ἐν τοῖς μορίοις περιττωμάτων. For more parallels see *Index Aristotelicus* 124b3-29. There are several parallels in Plotinus (V 9 [5],14.5; III 4 [15],6.37-40; IV 3 [27],4.28 f.; IV 3 [27],8.47-55). See M. VORWERK, *Plotins Schrift «Über den Geist, die Ideen und das Seiende» - Enneade V 9 [5]*, Text, Übersetzung, Kommentar, Saur, München-Leipzig 2001, 176; 180 f.

[40] *De an.* A 3,407b21-3.

[41] καὶ σαπέντος δὲ ζῴου εἰ πολλὰ ἐξ αὐτοῦ, ἐκείνη μὲν οὐκέτι ἐστὶν ἡ τοῦ παντὸς ζῴου ψυχὴ ἐν τῷ σώματι· οὐ γὰρ ἔχει αὖ τὸ δεκτικὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ ἂν ἀπέθανε. τὰ δὲ ἐκ τῆς φθορᾶς ἐπιτηδείως ἔχοντα πρὸς γενέσεις ζῴων [...] ἴσχει ψυχὴν οὐδενὸς ὄντος ὅτου ἀποστατεῖ, ὄντος δὲ τοῦ μὲν δέχεσθαι, τοῦ δὲ μὴ δέχεσθαι δυναμένου.

present everywhere and which is taken over by the many living bodies according to their various capacities of receiving it (cf. also below, ll. 49 f.). Thus with one and the same soul present to it, one body may be a man and another one a stone. It seems to me that this distinctly Plotinian doctrine also forms the background of IV 7 [2],8⁵.36-9, so that there is no real common ground with Aristotle in this argument[42].

At this point Plotinus' criticism of Aristotle's entelechism has come to an end. We may therefore stop for a moment and attempt an evaluation of it. At first sight, it appears to be quite unfair and superficial. Plotinus gives a crude and materialistic account of Aristotle's theory that may indeed owe more to Alexander or contemporary Peripateticism than to Aristotle himself (though Aristotle is rather obscure on this point)[43] but is probably due to Plotinus' concern to refute a theory in which soul depends on the body, though it is not a body itself. As opposed to this, Aristotle's eidetic vegetative soul is a «substance in the sense of the rational structure (οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον)» (*de an.* B 1,412b10 f.), which means that it can be defined as that which causes a living being to live; Aristotle thus «gives an account» (λόγον διδόναι in the Socratic sense of the word) of the phenomenon that the basic functions of life are nutrition

[42] Contrarily to what might be expected, metensomatosis is not easily explained on Platonic assumptions either; cf. VI 7 [38],6.21-7.8; VI 7 [38],9.25-46; ALCIN. *did.* 25,178.33-46.

[43] This is the overall judgment of G. VERBEKE, *Critiques*, 221: «la critique de l'entéléchie [...] est sommaire et superficielle: Plotin ne semble pas avoir compris la véritable doctrine psychologique d'Aristote et il ne fait pas d'effort spécial pour y pénétrer. À ses yeux, la théorie du Stagirite signifierait que l'âme ne serait qu'une qualité accidentelle de certaines réalités corporelles. On a l'impression que Plotin n'a jamais lu le *De anima* et qu'il s'appuie simplement sur quelques vagues renseignements doxographiques ou sur la doctrine matérialiste de certains représentants de l'École péripatéticienne». Similarly H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 12.

and reproduction [44]. It does not really make sense to say that this soul is anywhere «in» the body, no more than the soul can reasonably be said to weave [45]. But as we have seen in commenting on ll. 28-32, the deeper problem behind Plotinus' polemics may very well be that in his view entelechism fails to give a coherent explanation of becoming. As the term ἐντελέχεια contains the word τέλος and is actually rendered with τελειότης by Alexander [46], strictly speaking it can be applied only to things that have reached their full-grown form, whereas earlier or later stages of development must necessarily be regarded as defective [47]. But is it true that the blossom of a plant is defective as compared with its fruit? Let us compare Plotinus' own account of vegetative life and of the phenomenon of growth. Like any other soul, the lowest and most basic form of soul (called ψυχὴ φυτική, φυτικόν or just φύσις) is a transcendent soul with a certain logos or rational structure (ψυχὴ ἐν τοιῷδε λόγῳ, VI 7 [38],5.3) which according to this structure causes in bodies an immanent form that reflects its structure, *e.g.* a plant. Now the logos of a plant has many different elements (otherwise it would not be a λόγος: IV 3 [27],8.18 f.), some of which can coexist in time, but not in space (stalk, leaves, blossom), whereas others coexist in space but not in time (bud, blossom, fruit). Yet all of them coexist in the transcendent soul (see IV 4 [28],16); the reflection and, as it were, translation of the latter's unified rational structure into the conditions of the material world is observable in the phenomena of

[44] Cf. P. KALLIGAS, *Living Body, Soul, and Virtue in the Philosophy of Plotinus*, «Dionysius», XVIII (2000) 25-38, esp. 27.

[45] ARISTOT. *de an.* A 3,408b12 f.

[46] ALEX. APHR. *de an.* 16.5 f.

[47] See ALEX. APHR. *de an.* 6.30-7.2: ἐν ᾧ γὰρ γενόμενον τὸ γινόμενον ὡς γεγονὸς ἤδη καὶ ὡς τετελεσμένον τοῦ γίνεσθαι παύεται, τοῦτο ἡ τελειότης αὐτοῦ· παύεται δὲ τοῦ γίνεσθαι, ὅταν ὁλοκλήρως ἐν τῷ εἴδει γένηται.

growth, development and decay [48]. If these follow a rational and predictable pattern, the reason for this is that they are caused by an unchanging but differentiated transcendent structure. Otherwise, in the absence of any unifying element, becoming would be completely irrational and yield unpredictable results.

A possible solution of the problem along Peripatetic lines is offered by Alexander who, taking up Aristotle's distinction between «first» and «second entelechy» [49], defines the εἶδος of the plant (its vegetative soul) as its «first τελειότης», *i.e.* as the δύναμις given by its being a plant, not as the various activities (ἐνέργειαι) that come from that δύναμις [50]. Following this, we might say that different stages of the plant's development are different ἐνέργειαι or «second τελειότητες», which would enable us to regard each stage as perfect in itself without the need of calling it defective in relation to an earlier or later stage. But again, Plotinus would reply that this explanation of becoming fails because it restricts itself to the immanent form which is subject to becoming itself.

οὐκ ἄρα τῷ εἶδος εἶναί τινος τὸ εἶναι ἔχει, ἀλλ' ἔστιν οὐσία οὐ παρὰ τὸ ἐν σώματι ἱδρῦσθαι τὸ εἶναι λαμβάνουσα, ἀλλ' οὖσα πρὶν καὶ τοῦδε γενέσθαι, οἷον ζῴου οὗ [51] τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν γεννήσει.

[48] Cf. *e.g.* IV 4 [28],16.19 f.: τὸ δὲ τόδε μετὰ τόδε ἐν τοῖς πράγμασιν οὐ δυναμένοις ἅμα πάντα.

[49] ARISTOT. *de an.* B 5,417a21-9.

[50] ALEX. APHR. *de an.* 9.11-26, esp. 23-6: εἰ δὴ οὐχ αἱ ἀπὸ τῶν δυνάμεων ἐνέργειαι τὰ εἴδη, ἀλλ' αἱ δυνάμεις, αἳ διὰ τὸ προϋφίστασθαι τῶν ἀπ αὐτῶν ἐνεργειῶν πρῶταί τε καὶ πρὸ ἐκείνων εἰσίν, εἴη ἂν καὶ τῶν φυτῶν εἶδός τε καὶ ψυχὴ ἡ πρώτη τελειότης. This solution is already virtually present in Aristotle's definition of soul as the *first* entelechy of the organic body; characteristically, Plotinus omits this element of the definition in IV 7 [2],8^5.2-6. See L.P. GERSON, *Plotinus*, 134.

[51] οὗ Vigier, H.-S.^{5}; οὐ Mss., H.-S.$^{1-2}$; οἷον – γεννήσει *del.* Page, ARMSTRONG, H.-S.^{4} (cf. *Addenda et corrigenda ad textum et apparatum*

Therefore the soul does not have its being because it is the form of something; rather it is a substance which does not receive its being from its resting on body, but is already there before it becomes the [soul] of this [particular being], *e.g.* of an animal whose body [in that case] would produce the soul (IV 7 [2],8^5.40-3).

These lines sound like a direct reply to Aristotle: «The body is not the entelechy of the soul, but the soul is that of a body. And therefore the opinion of those is right who think that the soul is neither without body nor itself a body; for it is not a body but something of the body, and therefore it exists in body» (*de an.* B 2,414a18-22)[52]. As against this, Plotinus thinks he has proven that soul is separate from body and prior to it; its being is neither caused by body nor dependent on it, but it is already there before body comes into being. Soul is not in body, but body is in soul, as Plato had said[53]. In this sense soul is called a "substance" as distinguished from a mere affection (πάθος) of the body (l. 44)[54]. For Plotinus the criterion that decides whether something is a substance or not is whether it depends on anything else. This is made clear by means of the metaphor of «resting» (ἱδρῦσθαι). In Plotinus that which "rests" on something is in need for it in order to exist; thus qualities "rest" on bodies and bodies "rest" in a

lectionum, in *Plotini opera*, ed. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, III: *Enneas VI*, Oxonii 1982, 323).

[52] οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος. καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτε ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει.

[53] *Tim.* 36D-E. Plotinus of course agrees, cf. IV 3 [27],22.7-9 and the magnificent image of body being in soul as a net in the sea (IV 3 [27],9.36-42). Cf. also VI 4 [22],1.1-8.

[54] Cf. IV 9 [8],4.22-6, which is much to the same effect as our text; IV 7 [2],8^4.14 where the idea that soul is substance occurs first in our treatise (in Plotinus' refutation of the harmony theory). Cf. H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 11.

place (τόπος)[55]. Hence if Aristotle replied, as he would certainly do, that the soul-entelechy is a substance (οὐσία) because it is the living body's immanent form and its formal cause, Plotinus would remain unconvinced. In his view, sensible substance, if taken by itself, is nothing but a conglomerate of qualities and matter, which has being only insofar as it is the image of an intelligible substance that is reflected in it[56].

As for the textual problem in ll. 42 f., it seems more satisfactory to me to adopt the reading οὗ of Vigier, the 17th-century editor of Eusebius, and to translate as above than to read οὐ with the manuscripts[57] or to delete the whole phrase as a gloss[58]. If we read οὐ, we would have to translate: «just as the body of a living being will not generate its soul», which seems weak to me in the context; in particular, the point of the comparison (οἷον, «just as») is obscure. In the version suggested here, οἷον can conveniently be translated with «*e.g.*»; the genitive ζῴου would be parallel to the foregoing τοῦδε, and the future γεννήσει would stand for an ir-

[55] There are many parallels, but see esp. VI 9 [9],6.32 f. (everything rests on the One); VI 4 [22],8.4 f. Some of the texts sound like a criticism of Numenius who had said that *nous* rested on matter like a statue on its base (fr. 18 des Places). But cf. also IV 7 [2],4.1-7 where the same criticism is put forward against the Stoics. See CH. TORNAU, *Enneaden VI 4-5*, 165 f.

[56] VI 3 [44],8.19 f.: ἀλλὰ ἀρά γε ἡ αἰσθητὴ οὐσία συμφόρησίς τις ποιοτήτων καὶ ὕλης. For this famous passage and its philosophical implications see L.P. GERSON, *Plotinus*, 93-6; F.M. SCHROEDER, *Form and Transformation. A study in the philosophy of Plotinus*, McGill, Montreal 1992, 37-9; K. WURM, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, de Gruyter, Berlin-New York 1973, 250-62; R. CHIARADONNA, *ΟΥΣΙΑ ΕΧ ΟΥΚ ΟΥΣΙΩΝ. Forma e sostanza sensibile in Plotino (Enn. VI 3 [44], 4-8)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», X (1999) 25-57.

[57] But the manuscripts have of course no authority in a matter like this.

[58] I do not see what the point of this gloss would have been. It is always dangerous to delete a text you do not understand.

realis, which is quite usual[59]. Plotinus may have in mind Alexanders "materialistic" account of Aristotelian entelechism, according to which the forms of the primary elements combine in such a way that they produce more and more complex forms and finally make emerge such properties as life and psychic faculties[60]. In a hostile account such as Plotinus' this could indeed be described as an animal's body "producing" its soul. But this is of course just a possible interpretation and far from conclusive. The phrase remains obscure and would perhaps best be written between cruces[61].

τίς οὖν οὐσία αὐτῆς; εἰ δὲ[62] μήτε σῶμα, μήτε πάθος σώματος, πρᾶξις δὲ καὶ ποίησις, καὶ πολλὰ καὶ ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς, οὐσία παρὰ τὰ σώματα οὖσα ποία τίς ἐστιν; ἢ δῆλον ὅτι ἥν φαμεν ὄντως οὐσίαν εἶναι.
What, then, is its essence [substance]? If it is neither body nor a [passive] affection of the body, but action and production, and if many things are in it and come from it, then it is a substance [essence] beyond bodies – and what kind of sub-

[59] Mras' solution in his edition of Eusebius is interesting too: οἷον ζῴου (οὐ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν γεννήσει). But one would expect γὰρ or something of the kind after οὐ; besides οἷον ζῴου is otiose if not followed by some explanation.

[60] *de an.* 24.3 f.; 18-24 (19 f.: τοὺς λέγοντας αὐτὴν εἶδος εἶναι γινόμενον ἐπὶ τῇ τοιᾷδε μίξει τε καὶ κράσει τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ σωμάτων); 25.2 f.; 26.26-30. Cf. G. VERBEKE, *Critiques*, 202 n. 29. We must never forget, in E.K. Emilsson's happy phrase, Plotinus' fundamental «disbelief in emergent properties» (E.K. EMILSSON, *Sense-perception*, 14; see IV 7 [2],2.16 f. and the anti-atomistic argument in IV 7 [2],3.1-6).

[61] I am grateful to Matthias Vorwerk for prompting me to the fact that it would be possible to transpose οἷον – γεννήσει (with Vigier's οὗ) into l. 40 after ἔχει, the genitive ζῴου then being parallel to τινος instead of τοῦδε. As far as I can see, the problems of interpretation would remain virtually the same.

[62] This is simply a continuation. I do not feel that either γὰρ (Vigier, assuming a causal connection, which is not needed) or δὴ (Harder; Plotinus would then point out that he is saying something well-known) is necessary.

stance? Obviously the one that according to us is the substance that really *is* (IV 7 [2],8⁵.43-6).

At this point Plotinus for the first time introduces Platonist assumptions explicitly (l. 46 «according to us», φαμεν; cf. *e.g.* I 6 [1],2.13). Soul is associated with real being, as it was in the *Phaedo*[63], and described as a "One-and-Many" following the Neoplatonic exegesis of the Third Hypothesis of the *Parmenides*[64]. «The substance that really is (ὄντως οὐσίαν)» is of course a Platonic tag[65]. It is somewhat difficult to translate οὐσία in our passage. On the one hand, it means the essence of a thing, that which provides an answer on the question: «What is x?» (or, to put it in a more Aristotelian way, «What is it to be x?»)[66]. On the other, οὐσία means the thing in which a certain essence is realized, in which case it would be more aptly rendered as "substance". In Platonism the substance that realizes an essence perfectly is identical with that essence, so that in the last resort "substance" and "essence" are interchangeable[67]. Hence it is intelligible that Plotinus, having stated that soul is substance (ll. 40 f. above), first asks what is its essence ("what is it to be soul?") and then replies that it is to be real incorporeal substance in the mode of One-and-Many and to be active and productive. At the same time he adds what soul's essence is *not*, thus summarizing the polemical part of the treatise: It is neither σῶμα as in Stoic materialism (discussed in chapters 2 to 8³) nor πάθος

[63] 79A-E. In Plotinus, cf. I 6 [1],2.7 f.

[64] V 1 [10],8.26 and PLAT. *Parm.* 155E.

[65] Cf. PLAT. *Phaedr.* 247C: οὐσία ὄντως οὖσα; *soph.* 248A, the passage given in H.-S.' apparatus; similarly *Phaedr.* 247E; *resp.* 490B; in Plotinus, I 6 [1],5.19 f. etc.

[66] Plotinus is capable of asking this question in order to define something's *ousia*, *e.g.* VI 7 [38],4.28 («what is it to be a man?») or VI 7 [38],11.17 f.

[67] This is why Plato and Plotinus, but not Aristotle, use ἡ οὐσία and τὸ ὄν indiscriminately in order to denote «being».

σώματος (which means roughly the same as σώματός τι) as in the epiphenomenalist theories refuted in chapters 8^4 and 8^5.

The words πρᾶξις δὲ καὶ ποίησις (l. 44) are difficult. I know of no parallel in Plotinus where the abstract nouns "action" and "production" are predicated of soul. First of all, we should note that they are used antithetically to the foregoing words πάθος σώματος. Πάθος in Plotinus means any state of the body that, though not being body itself, depends on it, *e.g.* qualities ("white", "sweet") or immanent forms ("human")[68]. Obviously this is the meaning intended here. But πάθος may of course also mean an affection undergone passively by a body, *e.g.* being cut[69]. It seems that this connotation of passivity is still present here and makes Plotinus contrast the abstract nouns πάθος and πρᾶξις, calling soul, as it were, "not passion but action". Though it seems tempting, we should not supply the genitive τοῦ σώματος to these nouns, for then soul would be "something of the body" again – unless the genitive would be taken not as subjective but as objective. It is indeed arguable that Plotinus means that soul is «production of the body» (ποίησις σώματος) in the sense that it is soul that produces body (see above on ll. 40-3). At any rate it seems clear that the predication of "action and production" of soul does not convey a definition of soul's οὐσία but (admittedly in a somewhat loose expression) names aspects of its activity (ἐνέργεια)[70].

[68] See IV 7 [2],8^4.6 and 9: τό ἐπὶ τῇ κράσει πάθημα; IV 9 [8],4.22-6, cited above; IV 7 [2],3.12 f. and IV 2 [4],1.53 for the distinction of πάθημα and οὐσία; VI 4 [22],1.19 with my commentary (CH. TORNAU, *Enneaden VI 4-5*, 27 f.); VI 4 [22],8.14 f.: σώματός ἐστί τι οἷον πάθος ἢ εἶδος.

[69] See E.K. EMILSSON, *Sense-perception*, 64 f.

[70] Matthias Vorwerk points out to me that we could dispose of this rather awkward predication if we removed the comma after ποίησις, reading πρᾶξις δὲ καὶ ποίησις καὶ πολλὰ καὶ ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς, «but action and production and many (other) things are both in it and

In order to arrive at a clearer understanding, we should turn to the phrase «and if many things are in it and come from it» (ll. 44 f.). Things that "come from" soul are for instance those immanent forms that soul produces in bodies, which turn them into living bodies and enable them to combine with the transcendent soul in order to form the compound that is a man, an animal or a plant. In the same manner, actions "come from" soul insofar as they are outward activities as opposed to contemplation (θεωρία) which is an inner activity of soul. Now we learn from the opening chapters of *Ennead* III 8 [30] that in order to produce visible, bodily forms, soul must have inner-psychic λόγοι which grow in it through its contemplating "real being", *i.e.* the transcendent, Platonic forms [71]. The activity of production is a natural result that accompanies soul's θεωρία [72]. In the same way, action results from soul's inherent λόγοι: their contemplation is the cause of action as well as its goal [73]. The observable fact that action and production are characteristical features of soul prove that soul itself is a unity-in-plurality of λόγοι, which in

derive from it». But I suspect that then we would have to insert <ἄλλα> or <ἕτερα> before πολλά.

[71] III 8 [30],2-4.

[72] Cf. III 8 [30],4.40: παρακολούθημα.

[73] III 8 [30],4.29-47; III 8 [30],6.1-11. In other texts πρᾶξις is that which results from certain δυνάμεις or ἕξεις, *e.g.* II 3 [52],1.9: τὰς ἀπὸ τούτων (= ἀρετῶν καὶ κακιῶν) πράξεις. ἀρετή is a λόγος (III 8 [30],3.3-5: ἡ μὲν γὰρ πρᾶξις γένοιτ' ἂν κατὰ λόγον ἑτέρα οὖσα δηλονότι τοῦ λόγου) whereas irrational πράξεις that result from θυμός or ἐπιθυμία are ἄλογοι (IV 4 [28],4.4.9 f.). There are some interesting remarks on πρᾶξις and ποίησις in terms of the double-*energeia*-theory in P. KALLIGAS, *Living Body*, 32. But it is a bit misleading to adduce Aristotle's distinction between πρᾶξις and ποίησις (*eth. nic.* Z 4,1140a1-17) in order to clarify the relationship of Plotinian θεωρία (primary activity) and ποίησις (secondary activity). In Plotinus πρᾶξις and ποίησις are both secondary activities that originate from θεωρία and strive towards it again (cf. *e.g.* III 8 [30],3.20 on ποίησις; III 8 [30],6.9 f. on πρᾶξις; III 8 [30],4.39 f. on both).

turn proves that it belongs to the realm of real being and is oriented towards it [74].

τὸ μὲν γὰρ γένεσις, ἀλλ' οὐκ οὐσία, πᾶν τὸ σωματικὸν εἶναι λέγοιτ' ἄν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, μεταλήψει δὲ τοῦ ὄντος σῳζόμενον, καθόσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ.
For on the one hand, everything that is bodily would better be termed becoming, but not being [substance] [75], since it «comes to be and passes away but never really *is*»; it is only preserved through participation in that which is, insofar as it participates in it (IV 7 [2],8⁵.47-50).

Plotinus concludes his polemics against materialistic accounts of soul with a paraphrase (partly a verbatim quotation) of that text from the *Timaeus* which contains the sharpest distinction of being and becoming Plato ever made: «What is that which always *is* and does not admit of becoming; and what is that which always comes to be but never *is*? The first is certainly that which can be apprehended by intellection together with a rational account, that which always *is* identically; the second is that which can be opined by means of mere opinion together with irrational sense perception, that which *comes to be and passes away but never really is*» (*Tim.* 27D-28A). Following Plato's antithesis clo-

[74] For other aspects of soul as a One-and-Many cf. VI 4 [22],4.39-46 (the unity of all individual souls in Soul as such); VI 9 [9],1.39-42 (the soul's various faculties that are adduced as a proof that the soul is not the One). D.J. O'MEARA, *Plotinus*, 16 refers to «the list of functions given by Aristotle in the *De anima*, a list that helps to make concrete what is meant by "life": to live is to be capable of one or more of the functions of nutrition, growth, reproduction, locomotion, sense-perception, imagination, memory, thought». There does not seem to be a single passage where all these functions are named, but cf. *de an.* B 3,414a31 f.; and of course all of them appear in the *De anima.* There is a similar list in ALEX. APHR. *de an.* 16.15 f.

[75] The same problem about translating οὐσία as above.

sely [76], Plotinus first comments on becoming, which he identifies with corporeal being (including incorporeal entities that depend on bodies, such as the Aristotelian entelechy just discussed), and then deals with the "other nature" which has being from itself and thus causes the being of everything else (IV 7 [2],9.1-5). The important point is that this is also the nature of soul, which has been proven to be an incorporeal substance. This is the foundation of the remaining, "positive" part of IV 7 [2], where a Neoplatonic account of soul is given (chapters 9-15).

The *Timaeus* passage Plotinus alludes to is one of the most cited Platonic texts in the tradition, because it seems to contain the dichotomy of the "intelligible" and the "sensible world" which is so crucial to imperial Platonism [77]. But it is noteworthy that Plotinus avoids a dualistic reading of the passage; instead he emphasizes the causal relationship of being and becoming, supplementing his paraphrase of Plato with some words on participation (IV 7 [2],8^5.49 f.) [78]. Using an etymological word-play from the *Cratylus* [79], he says that

[76] μὲν in IV 7 [2],8^5.47 corresponding with δὲ in IV 7 [2],9.1, as in PLAT. *Tim.* 28A1 and 2. The division of chapters is somewhat unlucky here, which is due to the fact that from 8^5.50 onwards the manuscript tradition is back; IV 7 [2],8^5.47-9 are the last words preserved only in Eusebius.

[77] Cf. *e.g.* NUMEN. fr. 7 des Places; ALCIN. *did.* 4,154.25-32; 156.5-14; VII 161.22-4; EUSEB. *praep. evang.* XI 9,4; PLOT. VI 2 [43],1.20 f.; VI 5 [23],2; VI 7 [38],3.5. Brief allusions like in III 1 [3],1.1 f. are certainly more frequent than recorded in H.-S.' *Index fontium.* The epistemological elements of Plato's text are often, but not always, neglected, as they are here in IV 7 [2],8^5.47-50. Plotinus' most extensive treatment of the passage in VI 5 [23],2 combines Plato's analogy between modes of being and modes of knowledge with elements from Aristotelian syllogistics; cf. CH. TORNAU, *Enneaden VI 4-5*, 336-46. The epistemological aspect is also dominant in chapter 4 of the *Didaskalikos.*

[78] Later in the *Timaeus*, a similar clarification is added by Plato himself: *Tim.* 48E; 50C.

[79] PLAT. *Crat.* 400C; cf. PLOT. V 9 [5],5.46 f.: σωμάτων γὰρ φύσις

for corporeal entities, being means that they are preserved from complete destruction because they participate in real being, each of them in the degree in which it is capable of participating in it [80]. Becoming is thus a rather precarious middle state between real, indestructible, unchangeable being and absolute non-being; the exact position of a thing that is subject to becoming between both is determined by its capacity of participating in real, intelligible being (*i.e.* of receiving soul, since everything in bodies that is intelligible and hence "real" is an immanent logos caused by soul). The capacity of participation may vary in time (this would be Plotinus' explanation for coming to be and passing away; see above on ll. 35-9) as well as in space (this would explain the difference between "higher" and "lower" species or even individuals) [81]. It

σῴζεσθαι παρ' ἄλλου θέλει; IV 4 [4],22.30; VI 7 [38],25.25 f. See also below IV 7 [4],9.4 f.

[80] καθόσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ: there are many parallels for this phrase, cf. *e.g.* VI 4 [22],8.40; IV 8 [6],6.17 f.; I 8 [51],2.19-21.

[81] This is to be taken with some caution. For a full examination we would have to address the much-disputed problem of forms of individuals in Plotinus. Some recent relevant studies are L.P. GERSON, *Plotinus*, 72-8; F. FERRARI, *Esistono forme di καθ' ἕκαστα? Il problema dell'individualità in Plotino e nella tradizione antica*, «Accademia delle Scienze di Torino, Atti sc. morali», CXXXI (1997) 23-63; P. KALLIGAS, *Forms of Individuals in Plotinus: A Re-examination*, «Phronesis», XLII (1997) 206-27; D.J. O'MEARA, *Forms of Individuals in Plotinus: A preface to the question*, in J.J. CLEARY (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of J. Dillon*, Ashgate, Aldershot 1999, 263-69; C. D'ANCONA, *«To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All». Vita Plotini 2,26-27 Once Again*, in Th. KOBUSCH-M. ERLER (unter Mitwirkung von I. MÄNNLEIN-ROBERT) (Hrsgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, Saur, München-Leipzig 2002, 517-65 (with a full bibliography on 527 n. 28). I am quite convinced that the problem must be solved along the lines suggested by C. D'Ancona in her excellent article, viz. that the fact that each of us (each individual soul) is, at least potentially, one with the intelligible world and has a part that always remains there (the famous «undescended soul») made Plotinus envisage forms of indi-

must be noted, however, that ultimately the only possible explanation of the existence as well as the hierarchical ordering of stones, plants, animals and rational beings is that they reflect the structure of intelligible being itself [82]. From this point of view, it might be argued that the doctrine of varying capacity is due to a perspectival error comparable to the one which, according to Plotinus, makes us infer from the plurality of living bodies that there is also a plurality of souls, although in reality there is only one soul which appears in many bodies [83].

viduals against the tradition and face the aporia that the ontological status of forms forbids them to be individuals in an empirical sense.

[82] An explanation of this kind is attempted by Plotinus in VI 7 [38].1-14.

[83] See for this VI 4 [22],4.26-32. For a full discussion of the doctrine of capacities and of Plotinian participation see my commentary on VI 4 [22],2.48 f. and VI 4 [22],8.37-45 (CH. TORNAU, *Enneaden VI 4-5*, 61-5 and 178-83).

Alexandrine Schniewind
(Université de Genève)

LES ÂMES AMPHIBIES ET LES CAUSES DE LEUR DIFFÉRENCE. À PROPOS DE PLOTIN, *ENN.* IV 8 [6],4.31-5

Dans le traité IV 8 [6],4.31-5 [1], Plotin dit des âmes individuelles qu'elles sont amphibies (ἀμφίβιοι). Ce terme qui figure comme hapax dans les *Ennéades* suscite la curiosité. Insolite dans ce contexte [2], mais très évocateur, il vient illustrer le rapport qu'entretient l'âme individuelle avec l'intelligible, son origine, et avec le sensible, vers lequel elle s'est dirigée.

Le passage dans lequel apparaît ce terme donne quelques précisions sur ce point, qui toutefois suscitent à leur tour de nouvelles interrogations. En effet Plotin indique que les âmes individuelles diffèrent entre elles dans leur manière d'être amphibies, ce qui soulève des questions au sujet des causes de cette différence.

Un examen attentif du texte nous permettra de dégager plus précisément le sens à accorder à l'image de l'amphibie.

1. *Le passage enn. IV 8 [6],4.31-5*

Regardons tout d'abord le passage qui constitue notre point de départ:

γίγνονται οὖν οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης τόν τε ἐκεῖ βίον τόν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι, πλεῖον μὲν τὸν ἐκεῖ, αἳ δύναν-

[1] Pour l'ensemble du traité, voir C. D'ANCONA *et alii*, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco")*, Il Poligrafo, Padova 2003.

[2] Plotin est le premier à utiliser ce terme à propos de l'âme. Il sera suivi en cela par DAMASC. *de princ.* 179.24; 198.20. HIEROCL., *in car. aur.* XXIII 468 Mullach, s'en sert pour caractériser l'homme.

ται πλεῖον τῷ νῷ συνεῖναι, τὸν δὲ ἐνθάδε πλεῖον, αἷς τὸ ἐναντίον ἢ φύσει ἢ τύχαις ὑπῆρξεν.
[Les âmes] deviennent donc pour ainsi dire amphibies, puisqu'elles vivent nécessairement en partie la vie de là-bas, en partie la vie d'ici; celles qui sont capables d'être plus unies à l'Intellect [vivent] plus la vie de là-bas, celles qui ont par nature ou par des événements fortuits une [capacité [3]] contraire vivent en revanche plus la vie d'ici.

Avant d'entreprendre l'analyse de ce passage, il est utile de rappeler dans quel contexte il s'insère.

2. *Le contexte*

Ce n'est certes pas un hasard si l'exemple de l'amphibie intervient dans un traité qui porte sur la descente de l'âme dans le sensible et sur son état une fois qu'elle est descendue.

Comme le souligne Plotin au début de son traité, la descente de l'âme est un thème largement débattu par ses prédécesseurs, en particulier par Platon [4]. Malheureusement, ce dernier en parle, selon Plotin, de manière équivoque, en menant d'une part, dans la *République* et le *Phèdre*, des réflexions pessimistes sur le sort de l'âme enchaînée dans le monde sensible [5] et qui a ainsi perdu ses ailes [6], mais affirmant d'autre part, dans le *Timée*, que la descente de l'âme individuelle dans le corps parachève la création de l'univers qu'elle mène ainsi à sa perfection [7]. Plotin relève qu'il est difficile de donner une cohérence à ces propos différents [8]. Il annonce toutefois son

[3] Il apparaîtra dans mon analyse de ce passage pourquoi je choisi de conjecturer ce mot.

[4] Cf. IV 8 [6],1.

[5] Cf. *resp.* VII 514A.

[6] Cf. *Phaedr.* 246C et 248C.

[7] Cf. *Tim.* 41B.

[8] Cf. IV 8 [6],1.27-8. À propos de cette difficulté relevée par Plotin,

intention de montrer qu'elles sont compatibles, dans la mesure où elles concernent deux aspects de la descente de l'âme individuelle [9].

Au chapitre 4 du traité IV 8 [6], Plotin donne un récit mythique [10] de la descente de l'âme individuelle, qui vise à intégrer les deux approches platoniciennes. Les âmes individuelles se sont éloignées du tout qu'elles formaient avec l'Âme universelle, comme si fatiguées d'être unies à une autre, elles avaient voulu devenir une partie individuelle et être seules avec elles-mêmes [11]. Pour peu que l'âme se tienne trop longtemps dans cet isolement loin de l'intelligible, elle s'affaiblit, dans la mesure où elle s'attache trop au sensible. C'est ainsi qu'elle a perdu ses ailes et qu'elle a été captivée par le sensible [12].

Plotin se réfère à l'allégorie de la caverne de Platon pour indiquer que l'âme parvient à se défaire de ses chaînes et à remonter en dehors de la caverne, afin de contempler, finalement, les Idées [13]. Car, précise Plotin, quelque chose de l'âme se tient toujours au-dessus et ne descend pas (ἔχει γάρ τι ἀεὶ οὐδὲν ἧττον ὑπερέχον τι) [14].

Tel est le contexte qui précède le passage dans lequel il est question de l'âme amphibie.

Immédiatement à la suite (ll. 35-8) de ce passage, Plotin se

cf. TH. GELZER, *Plotins Interesse an den Vorsokratikern*, «Museum Helveticum», XXXIX (1982) 101-31, 103-4.

[9] IV 8 [6],2.1-3. Bien que Plotin ne l'évoque pas directement, l'ensemble de cette discussion fait également écho aux théories gnostiques sur la chute de l'âme. On peut supposer que, si Plotin tient à réconcilier les données apparemment contradictoires de Platon, c'est afin de pouvoir proposer lui-même un argument platonicien sur la descente de l'âme, s'opposant sur l'essentiel aux Gnostiques.

[10] Les nombreux aoristes gnomiques dans l'ensemble du passage (IV 8 [6],4.1-24) soulignent cette dimension mythique.

[11] IV 8 [6],4.10-2.

[12] IV 8 [6],4.12-24.

[13] Cf. *Phaedr.* 249E.

[14] IV 8 [6],4.30-1.

réfère de nouveau à Platon, mais cette fois au *Timée*, au sujet de la création des âmes humaines par le démiurge [15]. Les âmes humaines, qui résultent du dernier mélange du cratère dans lequel le démiurge a composé auparavant l'Âme de l'univers, doivent, par nécessité, s'incarner dans un corps. En effet, la création des espèces mortelles est nécessaire pour le parachèvement de la création [16]. Il s'agit, on le voit, d'une conception positive de la descente de l'âme individuelle.

Notre citation se trouve donc prise entre deux références centrales à Platon: la référence à la *République* accuse le caractère négatif de l'âme enchaînée par le sensible et qui doit tenter de se libérer, alors que celle au *Timée* rappelle le caractère nécessaire et positif de la descente de l'âme dans le sensible. Cette double référence renforce la position clé de notre passage qui se situe, sur le plan formel, dans une position médiane entre les deux approches différentes de Platon. Il nous reste à voir si, outre son emplacement dans le texte, il contient des éléments qui révèlent l'effort de Plotin pour rendre compatibles ces deux approches.

3. *Analyse du passage*

Le texte commence avec un "donc" (οὖν) qui répond au "car" (γάρ) de la phrase précédente (ll. 30-1) dans laquelle Plotin indiquait que quelque chose de l'âme reste toujours dans l'intelligible et expliquait par là qu'elle puisse contempler les Idées. Le "donc" introduit la conséquence du fait que l'âme demeure en partie dans l'intelligible: elle est de ce fait amphibie.

Le passage se structure en trois aspects: 1) la double vie nécessaire, 2) la pondération proportionnelle, 3) les capacités différentes.

[15] Cf. *Tim.* 41B-42A.

[16] *Tim.* 41B.

3.1. La double vie nécessaire (ll. 31-3)

Que les âmes soient *devenues* (γίγνονται) amphibies, c'est dire qu'elles ne le sont pas dès leur origine, mais que leur séparation de l'Âme universelle et leur descente dans le sensible a fait d'elles des êtres amphibies. Cette caractéristique vient donc marquer l'aboutissement de la descente de l'âme en soulignant qu'il s'agit d'une caractéristique acquise par l'âme. C'est aussi indiquer l'entrée dans la temporalité, par contraste avec l'intelligible qui est atemporel [17].

Les âmes sont *en quelque sorte, pour ainsi dire* amphibies: le οἷον indique qu'il s'agit d'un exemple qui sert d'illustration. Pourquoi Plotin désigne-t-il l'âme comme un être amphibie? Que cherche-t-il à souligner à travers cette comparaison insolite? Généralement, ce terme était utilisé, avant Plotin, pour désigner les grenouilles ou les plantes qui vivent entre deux éléments [18]. Plotin, en revanche, reprend le sens littéral du mot, en l'utilisant pour souligner la double vie de l'âme.

Ce n'est certes pas par hasard que Plotin utilise ce terme à un endroit aussi crucial de son récit sur la descente de l'âme. De toute évidence, il veut faire valoir l'importance vitale que revêt pour l'âme le fait de vivre dans deux éléments, l'intelligible et le sensible.

Puisque les âmes individuelles sont descendues, elles sont amphibies, vivant *nécessairement* une double vie, en partie intelligible, en partie sensible. Dans le texte, un poids particulier est donné à l'ἐξ ἀνάγκης qui vient immédiatement après le mot "amphibie". L'âme ne choisit pas d'être amphibie, elle le devient nécessairement, dès qu'elle entre dans le devenir. Elle est donc nécessairement amenée à se partager entre deux vies ou, formulé de manière plus positive, elle est nécessaire-

[17] Cf. III 7 [45],2-6.

[18] Selon THEOPHR. fr. 171,12 Wimmer (= 68A155b D.-K.), le mot est employé pour la première fois par Démocrite.

ment reliée à deux vies différentes. La dimension de la nécessité est ainsi clairement attribuée à l'âme amphibie. Il n'en est pas de même pour la descente de l'âme qui précède le devenir amphibie de l'âme. Plotin indique à ce propos que la question se pose de savoir si c'est volontairement ou par nécessité que l'âme est descendue. Il montre qu'il ne s'agit pas d'une alternative, dans la mesure où le volontaire est compris dans la nécessité [19].

Dans ce passage, l'aspect spatial ("là-bas", ἐκεῖ, et "ici" ἐνταῦθα) est mis en avant, comme souvent chez Plotin. Le fait d'être amphibie est donc souligné par cette dimension spatiale, la perspective adoptée étant celle du monde sensible, désigné par "ici". C'est une manière de souligner que les âmes individuelles qui vivent dans les deux lieux sont bien celles qui sont descendues dans le sensible.

Les âmes vivent *en partie* (παρὰ μέρος) une vie et en partie l'autre. Comment comprendre l'expression "en partie"? Une âme vit-elle en alternance une vie puis l'autre, ou vit-elle les deux vies simultanément? En accord avec la théorie des parties de l'âme sur laquelle nous reviendrons plus tard, tout plaide en faveur de la seconde lecture. L'âme est en effet toujours partagée entre l'intelligible et le sensible, vivant à la fois l'une et l'autre vie.

3.2. La pondération proportionnelle (ll. 33-4)

Même si chaque âme individuelle est nécessairement amphibie, Plotin souligne qu'il existe des différences dans la pondération des deux vies. Certaines âmes vivent *plus* (πλεῖον)

[19] Cf. IV 8 [6],5.1-4. Pour une étude détaillée de cette question cf. D. O'BRIEN, *Le volontaire et la nécessité: réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CLXVIII (1977) 401-22.

dans l'intelligible, d'autres *plus* dans le sensible. Le fait que Plotin utilise le comparatif (l'adjectif comparatif πλεῖον apparaît trois fois) indique qu'il s'agit d'une priorité accordée par l'âme à l'une ou l'autre vie. C'est dire qu'il ne s'agit pas d'une situation d'alternative exclusive, mais d'un rapport en "plus ou moins", dans une situation nécessairement binaire. Il s'agit donc d'une graduation d'importance accordée à l'une et l'autre vie.

Comment se figurer ce rapport de manière spatiale, puisque Plotin a déjà induit une telle représentation en parlant "d'ici" et de "là-bas"?

Si l'on s'imagine une seule ligne sur laquelle se situent l'intelligible et le sensible, on reste dans une structure unilatérale qui rend malaisée l'appréhension du rapport entre les deux vies. Il est plus judicieux de se représenter le rapport entre intelligible et sensible à partir de deux axes orthogonaux (l'axe vertical figurant l'intelligible, l'axe horizontal le sensible): chaque âme se situe quelque part dans l'espace entre ces deux axes, de sorte que l'on pourrait lire, à partir du point où une âme se situe, quelle vie elle privilégie, mais aussi quel rapport elle entretient avec l'autre vie. Une telle représentation en axes orthogonaux permet de mieux penser qu'un tel rapport n'exclut aucune des deux vies, en soulignant la dimension binaire qui existe entre elles.

3.3. Les capacités différentes (ll. 33-5)

À la fin de notre passage, Plotin évoque une différence entre les âmes: qu'une âme accorde plus de poids à une vie ou à l'autre dépend de sa capacité (δύνασθαι) de s'unir à l'Intellect.

Jusqu'à présent, il était question d'une double vie menée nécessairement, bien que pondérée différemment, par toutes les âmes individuelles. À présent, on apprend que la différence de pondération dépend de ce dont l'âme est capable.

Mais que signifie "s'unir" à l'Intellect? De l'Intellect Plotin dit qu'il est uni avec lui-même en permanence [20]. Les âmes peuvent participer à cette vie de l'Intellect, dans la mesure où elles en sont issues, et cette participation correspond au fait de s'unir à l'Intellect. Mais selon notre passage, toutes n'y parviennent pas de la même manière. Le critère en vigueur est donc celui de la capacité de l'âme à s'orienter vers son origine intelligible.

Qu'est-ce qui empêche une âme ou la rend plus ou moins capable? Dans notre passage, Plotin évoque deux causes possibles de la différence entre les âmes: une cause interne, «par nature» (φύσει), ou une cause externe, «par des événements fortuits» (τύχαις). Plotin en reste là, sans préciser plus avant ce que signifient à ses yeux ces deux causes, ni si la capacité de s'unir à l'Intellect en dépend également. Les raisons qui soustendent cette différence entre les âmes restent donc assez obscures. Elles sont pourtant essentielles. Sinon, comment comprendre pourquoi les âmes amphibies diffèrent entre elles?

4. *Les parties de l'âme individuelle*

La brève analyse de notre passage laisse ouverte la question du rapport entre les deux vies de l'âme, et en particulier celle des causes qui sont à l'origine des capacités différentes des âmes.

La théorie plotinienne des parties de l'âme est indispensable pour élucider ces points. Il y a en effet dans la désignation "amphibie" bien plus qu'une simple allusion à une double vie de l'âme. C'est bien aux différentes *parties* de l'âme que Plotin pense lorsqu'il dit que l'âme vit en partie une vie et en partie l'autre vie. De ce point une confirmation est donnée à la fin du traité IV 8 [6]. En des termes identiques à ceux du chapitre

[20] Cf. par exemple V 9 [5],7.8-10; 8.7-8.

4, Plotin souligne à nouveau que l'âme individuelle ne descend jamais entièrement, puisque quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible, uni à l'Intellect[21]. Chaque âme comporte ainsi quelque chose de supérieur qui est orienté vers l'Intellect et quelque chose d'inférieur qui est orienté vers le corps[22].

Bien qu'il soit, à la fin du traité, explicitement question de la partie (μέρος) de l'âme, Plotin privilégie, dans ce contexte, la formulation impersonnelle «quelque chose» (τι) pour la désigner[23]. Cela indique, à mon sens, que la pondération entre ces deux parties n'est pas définie d'avance, mais qu'elle dépend de chaque âme individuelle. Cela est en parfaite cohérence avec notre passage sur l'âme amphibie: chaque âme a quelque chose d'intelligible et de sensible, mais tout dépend de sa capacité à trouver la bonne pondération entre les parties.

La description de l'âme et de ses parties varie fréquemment chez Plotin. Par moments, il parle non pas de deux parties, mais de deux *âmes*, l'âme supérieure qui demeure dans l'intelligible et l'âme inférieure qui est descendue dans le sensible[24]. De même, il distingue parfois dans l'âme individuelle *trois* parties: une partie est toujours près des intelligibles, une autre est dirigée vers le monde sensible, une troisième enfin se situe entre les deux[25]. La nouvelle partie rencontrée ici est la partie médiane. En réalité, la répartition binaire est conservée, la troisième partie ajoutant simplement une nuance. Au caractère double de l'âme s'ajoute donc la possibilité d'un "entre deux", ce qui n'est pas sans faire penser aux âmes plus ou moins dirigées vers l'une ou l'autre vie. Il s'agit donc ici d'une possibilité intermédiaire qui ne s'oppose

[21] IV 8 [6],8.2-3.
[22] IV 8 [6],8.12-3. Cf. également III 8 [30],5.10-4.
[23] Cf. IV 8 [6],4.24; 8.3; 8.13.
[24] IV 3 [27],31-2
[25] Cf. II 9 [33],2.4-6.

pas aux deux autres (celles-ci n'étant elles-mêmes pas exclusives l'une de l'autre).

Ces différentes descriptions de l'âme ne font que proposer des variations dans l'expression. Que Plotin parle de deux âmes distinctes ou de deux ou trois parties, ces divergences ne changent rien dans le fond. Il y est de fait toujours question de la nature double de l'âme, mais présentée de manière plus ou moins complexe. De même, la représentation de l'âme comme être amphibie exprime avec une économie particulière ce qu'est sa nature. L'image de l'amphibie cherche de toute évidence à illustrer que l'âme est dotée d'une nature double qui lui permet de vivre dans deux éléments, et non pas constituée de deux parties véritablement séparées. Par conséquent, les deux parties sont toujours liées l'une à l'autre, même lorsque l'une d'elles s'isole temporairement.

En ce qui concerne la pondération de ces deux parties de l'âme, le rapport qu'entretiennent ces dernières est déterminant. Dans le cas idéal, la partie supérieure domine (κρατεῖ) la partie inférieure [26], puisque celle-ci risque toujours de s'égarer et ainsi non seulement de dominer, mais aussi de se laisser dominer par le corps [27]. Il faut que ce qui se passe dans une partie atteigne l'ensemble de l'âme, afin que cette dernière puisse en prendre connaissance [28]. Dans le cas où la partie supérieure domine, la conscience (συναίσθησις, παρακολούθησις) [29] de la vie qu'elle mène parviendra à l'ensemble de l'âme. Si en revanche la partie inférieure domine, elle risque d'oublier la vie de la partie supérieure. Les âmes qui accordent plus de poids à la partie supérieure ont conscience de leur origine

[26] IV 3 [27],31.10-1.

[27] IV 8 [6],8.4-5.

[28] IV 8 [6],8.8-9.

[29] À propos de la notion de conscience chez Plotin, cf. H.-R. SCHWYZER, *Bewusst und Unbewusst bei Plotin*, in AA.VV., *Les sources de Plotin* ("Entretiens sur l'Antiquité classique", V), Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1960, 343-90.

intelligible et vivent en accord avec elle, ce qui leur permet de ne pas tomber sous l'emprise du sensible. Tout dépend donc de la conscience qu'a l'âme de sa double activité.

Nous touchons ici à la question de la conscience reliée à celle de la théorie de la double activité[30]. Chaque âme individuelle a constamment une double activité, intelligible et sensible, de sorte que l'on peut distinguer deux sortes de conscience, celle de l'activité sensible et celle de l'activité intelligible[31]. Intervient ici la théorie des parties de l'âme: une seule partie de l'âme, la partie inférieure, n'a *pas* conscience de sa double activité; l'autre partie, la partie supérieure, en a toujours conscience. À de rares moments, l'activité de la partie supérieure est dominante et permet ainsi à l'ensemble de l'âme de prendre conscience de sa propre activité intelligible. Le célèbre passage du début du traité IV 8 [6],1.1-6, illustre à mon sens précisément une telle prise de conscience de l'activité de la partie supérieure[32] et indique d'emblée la possibilité d'en faire l'expérience. On s'aperçoit dès lors que l'illustration de l'amphibie fait écho au début du traité, en soulignant le caractère nécessaire de cette double activité de l'âme et en montrant que la conscience de cette dernière peut être accessible à toute âme.

[30] Cf. P. KALLIGAS, *Living Body, Soul, and Virtue in the Philosophy of Plotinus*, «Dionysius», XVIII (2000) 25-38.

[31] A. SMITH, *Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus*, «Phronesis», XXIII (1978) 292-301, 293, propose de se représenter les deux consciences comme deux axes, la conscience de l'activité intelligible comme axe horizontal, la conscience de l'activité sensible comme axe vertical. Nous retrouvons ainsi, sous forme renversée, les axes orthogonaux du rapport entre les deux vies de l'âme. Cela indique qu'une telle représentation spatiale s'impose véritablement dans ce contexte.

[32] Ce passage est souvent interprété comme un témoignage personnel de Plotin, ce qui est, à mon sens, lui donner un sens trop littéral et ne pas prendre en considération le contexte dans lequel il intervient. Cf. D.J. O'MEARA, *Plotin "Historien" de la philosophie*, in A. BRANCACCI (a cura di), *Filosofia e dossografia in età imperiale*, s.p.

Survient ici à nouveau la question de savoir pourquoi certaines âmes sont plus capables que d'autres d'accorder plus de poids à leur partie supérieure.

5. *Considérations anthropologiques*

Les questions qui surgissent à propos des parties de l'âme se retrouvent de manière accentuée dans un aspect central de l'anthropologie plotinienne, la typologie des hommes.

Rappelons tout d'abord qu'il existe un lien immédiat entre les propos sur l'âme individuelle et l'anthropologie, dans la mesure où l'âme individuelle *est* l'âme humaine. En accord avec la définition de l'*Alcibiade* (128D-132C), l'homme, pour Plotin, *est* son âme: une partie de l'homme est âme pure, une autre s'est liée à un corps et forme avec ce dernier un ensemble (συναμφότερον) [33]. Cette définition correspond à celle de l'âme individuelle qui s'est en partie attachée à un corps en descendant dans le sensible. L'homme est aussi caractérisé comme un être double (διττός), appartenant à la fois à l'intelligible et au sensible [34], ce qui fait écho à notre passage du traité IV 8 [6].

L'homme est donc également un être amphibie, de sorte qu'en faisant figurer le mot "homme" au lieux d' "âme" dans notre passage cité du traité IV 8 [6], nous pouvons légitimement distinguer deux types d'hommes: a) ceux qui vivent plutôt la vie intelligible, parce qu'ils sont capables de s'unir plus à l'Intellect, et b) ceux qui vivent la vie sensible, parce qu'ils ont une capacité contraire, par nature ou par hasard.

[33] Cf. par exemple II 3 [52],9.30-1.

[34] Cf. I 1 [53],10.5-7. Le "moi véritable" de l'homme, que Plotin nomme le "nous" (ἡμεῖς), est situé dans une position médiane (μέση τάξις), ne pouvant être entièrement âme pure (partie supérieure de l'âme), mais ne se laissant également pas entièrement happer par le composé. Cf. I 1 [53],7.17-20. Cette désignation fait à son tour écho a celle de l'âme comme être-frontière (μεθόριον), cf. IV 4 [28],3.11.

Plotin a d'ailleurs lui-même recours à une telle extrapolation des parties de l'âme en une typologie anthropologique, probablement parce qu'elle illustre particulièrement bien les parties de l'âme. Ainsi on trouve d'une part le sage (σπουδαῖος), d'autre part les hommes ordinaires (φαῦλοι, οἱ πολλοί).

Le sage agit avec la meilleure partie de lui-même[35] et oriente sa vie vers ce qui est le plus élevé, vers le haut (πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω)[36] s'unissant ainsi à l'Intellect. Ainsi, l'Intellect est-il actif à travers le sage[37]. Ces propos confirment ce que nous avons vu auparavant au sujet de l'activation des parties de l'âme. On pourrait donc dire, pour reprendre notre passage sur l'âme amphibie, que le sage est quelqu'un qui active plus sa partie supérieure et valorise donc plus la vie intelligible, sans délaisser entièrement la vie sensible[38].

Les hommes ordinaires, en revanche, mènent une vie plus liée au sensible et sont par conséquent des hommes «trop humains» (ἀνθρωπικώτεροι), comparés au sage[39]. Attachés à leur partie inférieure, ils n'ont pas conscience de leur partie supérieure. Ces hommes ne connaissent pas, ou plutôt, ils ont oublié leur nature amphibie.

La description de ces deux types d'hommes correspond à celle de la double vie de l'âme individuelle, la typologie étant également tantôt binaire, tantôt tripartite, selon les besoins de l'argumentation[40]. Toutefois, la typologie anthropologique

[35] III 4 [15],6.1.

[36] Cf. II 9 [33],9.8.

[37] III 4 [15],6.3.

[38] Pour plus de détails sur le sage plotinien, cf. A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Vrin, Paris 2003.

[39] II 9 [33],9.8-10.

[40] Par exemple en II 9 [33],9.8-11 les hommes ordinaires sont à leur tour divisés en deux types: d'une part, l'homme qui se souvient de la vertu et qui a donc accès à un bien quelconque; d'autre part, celui qui est vil (ὁ δὲ φαῦλος ὄχλος) qui est un ouvrier (χειροτέχνης) pour les hommes plus équitables (ἐπιεικέστεροι).

marque une différence plus importante avec les deux parties de l'âme, dans la mesure où il est question de deux hommes différents.

Poursuivant l'extrapolation des deux parties de l'âme, Plotin affirme que l'homme individuel est constitué de deux hommes: l'homme intelligible et l'homme sensible. Il reformule également le récit sur la descente de l'âme en termes anthropologiques: de l'homme intelligible s'est approché un autre homme [41]. L'homme actuel est l'ensemble de ces deux hommes et le reste en tout cas, même lorsque l'homme intelligible cesse d'être actif [42]. Cette affirmation reprend les deux aspects que nous avions rencontrés dans la caractérisation de l'âme amphibie: l'homme est nécessairement les deux hommes (intelligible et sensible), pourtant l'homme intelligible peut être inactif ou cesser d'être présent. On peut se demander ce qui est à l'origine d'une telle cessation d'activité de la partie ou de l'homme intelligible. Plotin avance à ce propos également le critère de la capacité: chaque homme s'approche de l'homme intelligible qu'il était auparavant selon son *aptitude* (ἐπιτηδειότης), de sorte que certains ne parviennent à saisir que dans une très faible mesure leur partie supérieure [43].

Certains hommes peuvent sans doute à ses yeux n'être jamais aptes à prendre conscience de leur partie supérieure. Nous retrouvons ici le critère de la capacité auquel seul l'homme sage répond entièrement.

Notre passage sur l'âme amphibie s'applique ainsi à des questions anthropologiques, tout en accentuant le problème de la pondération des deux vies. Mais comment alors ne pas tomber dans un dualisme infranchissable qui risquerait de mettre en péril la pertinence du sens de l'image de l'amphibie? Certes, seuls ceux qui ignorent ce qu'est la nature de l'âme

[41] Cf. VI 4 [22],14.22-3.
[42] Cf. VI 4 [22],14.29-31.
[43] Cf. VI 4 [22],15.1-6.

peuvent voir là un dualisme, et il semble bien que Plotin conçoive qu'un certain nombre d'hommes ignorent leur propre nature.

Nous sommes donc renvoyés, comme précédemment, à la différence de capacités. Mais nous n'avons pas encore trouvé plus d'éclaircissements sur les raisons qui font que l'un ou l'autre mène ou non une vie placée sous le signe de l'Intellect. On perçoit quelles difficultés surgissent pour l'anthropologie si on ne parvient pas à élucider les causes de la différence.

6. *Quelles causes de la différence?*

Jusqu'à présent nous savons seulement qu'il y a une différence entre les âmes et que cette différence est due à leurs capacités variables. Deux causes possibles, la nature et les événements fortuits, ont été brièvement mentionnées. Reste à avancer sur cette question des causes des différences.

À cet égard, le traité IV 3 [27], peut nous aider. Au chapitre 15, Plotin parle de la descente de l'âme dans le corps et aborde la question de la différence entre les âmes individuelles. Il établit tout d'abord une distinction entre les âmes qui s'incarnent dans un corps en venant directement de l'intelligible, et celles qui se réincarnent dans un corps à partir d'un autre, ne disposant pas de la faculté (δύναμις) [44] de s'élever, s'étant trop enfoncées dans le sensible et ayant oublié leur origine [45].

Parmi les causes de ces différences entre les âmes, Plotin en évoque six: a) la différence des corps dans lesquels entrent les âmes; b) les événements fortuits (τύχαι); c) les types d'éducation (τροφαί); d) la différence inhérente aux âmes elles-mêmes; il se peut que e) toutes ces raisons ensemble, ou f) la

[44] Dans ce contexte δύναμις s'articule à mon sens en rapport avec le verbe δύνασθαι.

[45] Cf. IV 3 [27],15.1-7.

combinaison de certaines d'entre elles constituent la différence[46].

Que penser de cette série de possibilités (introduites chacune par la même particule ἤ)? Marque-t-elle une hésitation de Plotin ou s'en sert-il pour montrer qu'aucune réponse univoque ne peut être donnée, compte tenu de la difficulté de la question? Plotin opterait alors pour une multiplicité des causes.

À regarder de plus près celles qui sont énumérées, nous retrouvons les deux types de causes de notre passage sur l'âme amphibie. On peut distinguer deux causes ayant trait au rapport âme-corps (a et d) et qui, dans ce sens, sont des causes internes à l'âme amphibie, deux causes qui concernent des événements extérieurs (b et c) et deux possibilités de combinaisons de ces quatre causes (e et f).

Reprenons d'abord les causes qui concernent le rapport âme-corps: elles demandent si c'est dans les âmes elles-mêmes (avant de descendre dans le sensible) que se localise la différence ou si celle-ci se situe dans les corps. Plotin pose à plusieures reprises dans ses traités cette alternative, souvent par rapport au caractère (ἦθος) de l'âme, ce qui est une autre manière de parler de ses capacités (l'on pourrait ainsi dire: qu'une âme ayant un bon caractère est celle qui est particulièrement capable de s'unir à l'Intellect). Ainsi Plotin se demande-t-il dans le traité III 4 [15], en référence au mythe final de la *République* de Platon[47], si le caractère de l'âme existe avant le corps et si l'âme a choisi elle-même son sort, ce qui voudrait dire que le corps n'influence en rien sur le caractère bon (σπουδαῖος) ou mauvais (φαῦλος) de l'âme. Mais il évoque également la possibilité qu'une âme dotée d'un bon caractère tombe sur un corps mauvais[48]. Il tente d'y répondre en affirmant que chaque âme est en mesure de se procurer le corps

[46] Cf. IV 3 [27],15.7-10.
[47] *Resp.* X 614A-621B.
[48] III 4 [15],5.1-12.

correspondant [49], ce qui écarte la possibilité que le corps soit à l'origine du mauvais caractère. Dans ce contexte, Plotin privilégie l'approche platonicienne de la *République* qui établit que l'âme est responsable de ses choix avant l'entrée dans un corps et qu'elle dispose ensuite, au gré de son caractère, de ce qui lui a été donné [50].

En ce qui concerne les deux causes externes, les événements fortuits ou les types d'éducation, elles peuvent, de fait, s'appliquer tant à l'âme qu'au corps, selon l'alternative que l'on choisit. En effet, Plotin distingue deux moments où intervient le hasard: tout d'abord, celui qui peut présider au choix des âmes avant qu'elles ne s'attachent à un corps [51]; ensuite celui qui s'attache dans le monde sensible aux événements extérieurs, exerçant donc son influence à partir du corps [52].

L'autre cause externe invoquée concerne les types d'éducation (τροφαί). Selon Platon, dans le *Timée*, personne n'est vicieux de son plein gré, mais on le devient sous l'effet de dispositions malignes du corps ou d'une éducation mal réglée (ἀπαίδευτον τροφήν) [53]. Dans les *Lois* Platon enseigne qu'à travers une bonne éducation les enfants peuvent acquérir la vertu morale [54]. De même Aristote évoque-t-il dans l'*Éthique à Nicomaque*, au sujet de l'exercice de la vertu, le rôle important de l'éducation (τροφή) et des occupations (ἐπιτηδεύματα) pour la formation du caractère [55]. L'éducation fait ainsi partie de la vertu morale qui est le fruit de l'habitude. L'éducation est donc une influence externe qui peut en partie réguler le caractère de l'homme et agit, à ce qu'il semble, tant sur le corps que sur l'âme.

[49] III 4 [15],5.12-4.
[50] Cf. III 4 [15],5.15-9.
[51] Cf. III 4 [15],5.16.
[52] Cf. II 3 [52],9.28.
[53] *Tim.* 86E. Cf. aussi *Alc. I* 122B.
[54] *Leg.* II 653A5-C4.
[55] ARISTOT. *eth. nic.*K 10,1179b34-5.

Les quatre causes que nous venons de rencontrer se présentent, dans l'énumération de Plotin, en chiasme: (a) corps – (b) événements fortuits – (c) types d'éducation – (d) âme. Les causes liés au rapport corps-âme encadrent les causes externes (hasard et éducation), rendant possible différentes combinaisons. Cette intention est confirmée par les deux dernières possibilités (e et f) qui concernent précisément la question de la combinaison de ces quatre causes (a, b, c, d): agissent-elles toutes ensemble ou seulement certaines d'entre elles? Cette alternative marque le refus de Plotin de désigner une seule cause ou même un nombre précis de causes. Ce refus rejoint celui qui est perceptible dans notre passage sur l'âme amphibie, dans lequel, sans qu'il soit question du corps, apparaît déjà l'alternative entre deux causes (nature ou événements fortuits) [56].

Doit-on en conclure ici une indécision de Plotin sur les causes précises qui sont à l'origine de la différence entre les âmes? Si oui, nous sommes confrontés à un véritable problème de sa pensée. Mais il nous reste à voir s'il est vraiment question ici d'hésitation.

7. *Tentative d'explication*

Revenons à notre question initiale sur le sens de l'image de l'amphibie. Nous avons vu que la théorie plotinienne des parties de l'âme lui est sous-jacente. Quel est son avantage? L'amphibie sert à illustrer la nature double de l'âme. Cette image met en relief la double vie de l'âme, en évitant la représentation trop tranchée de parties différentes. De plus, elle

[56] Se dessinent ici les vertus naturelles et morales, telles qu'elles apparaissent chez les néoplatoniciens plus tardifs. Cf. à leur propos H.D. SAFFREY-A.-PH. SEGONDS, *Marinus. Proclus, ou Sur le bonheur*, Texte établi, traduit et annoté, avec la collaboration de C. LUNA, Les Belles Lettres, Paris 2001, LXXXI-LXXXVII.

évoque l'activité double de l'âme, dans le sensible et dans l'intelligible, et souligne que cette double activité relève nécessairement de chaque âme individuelle.

Dans ce sens, l'image de l'âme amphibie contient un message à valeur hautement pédagogique, dans la mesure où elle est suffisamment évocatrice pour faire comprendre que l'âme individuelle mène par nature une double vie. Sur le plan anthropologique, on peut s'imaginer qu'une telle représentation puisse servir d'enseignement aux hommes qui ont oublié leur partie supérieure et donné plus de poids à leur partie inférieure. Un tel enseignement pourrait réussir à les éveiller à eux-mêmes [57].

De cette manière, le dualisme qui semblait guetter la typologie anthropologique (ceux qui sont capables et ceux qui le sont moins ou pas du tout) est atténué. Toutefois, la question décisive à cet égard reste de savoir comment un homme moyennement capable d'activer sa partie supérieure pourrait changer. Cela nous mène à nouveau à la question non résolue de la cause des différentes capacités des hommes ou des âmes. Nous n'avons pas encore réussi à trouver d'indice satisfaisant à ce propos, de sorte que, pour l'instant et avec le matériel que nous avons examiné, nous devons constater une réelle difficulté dans la théorie plotinienne.

Cela signifie-t-il que Plotin est incapable de donner une réponse univoque et s'agit-il là d'un point obscur dans sa théorie? Ne serait-il pas également possible qu'il refuse de trancher sur cette question pour des raisons qui lui sont propres? Nous pouvons tenter une réponse limitée à notre passage sur l'âme amphibie, puisque c'est dans la perspective de ce texte que nous avons entamé cette réflexion.

Tout porte à penser que Plotin refuse délibérément de nommer une cause précise, compte tenu de la genèse de l'âme

[57] Pour le motif de l'éveil comme prise de conscience de la partie supérieure, cf. IV 8 [6],1.1; VI 9 [9],11.46; VI 7 [38],22.36.

individuelle. L'âme individuelle est de nature amphibie et se trouve à ce titre soumise à différents types d'influences (dans l'intelligible, avant sa descente, et dans le sensible, une fois descendue). En ce sens, les deux causes évoquées par Plotin dans ce passage, la nature et les événements fortuits, sont finalement parfaitement cohérentes, dans la mesure où elles font allusion à ces deux moments différents de la genèse de l'âme individuelle. De ce fait, Plotin intègre aussi bien la conception platonicienne de la *République* (l'âme choisit sa nature avant de descendre) que celle du *Timée* (c'est le corps qui introduit le vice dans l'âme, les premières vies sont nécessairement identiques pour toutes les âmes). On pourrait donc aller jusqu'à avancer que Plotin réconcilie les deux approches platoniciennes en laissant ouvert le champ des causes de la différence entre les âmes. En cela, il accomplit le projet qu'il annonce au début de son traité, en rendant compatibles les deux positions apparemment contradictoires.

L'accent se déplace du même coup: ce n'est plus tant le caractère négatif ou positif de la descente de l'âme qui se trouve au cœur du problème, que la capacité des âmes à l'origine de leurs différences, en dépit de l'identité de leur nature nécessairement amphibie. Or, comme nous venons de le constater, les causes de la capacité variable des âmes restent suffisamment vagues pour permettre d'y penser comme à des influences internes ou externes, ce qui souligne que les deux parties de l'âme en participent.

Ainsi, ce qui nous semblait le plus problématique dans l'illustration de la nature amphibie de l'âme se révèle servir avant tout à rendre compatibles les deux approches platoniciennes. Ce passage a bien, comme nous le supposions d'entrée, une position clé dans le récit sur la descente de l'âme individuelle.

Seconda Parte

PLOTINO E LA TRADIZIONE PLATONICA

Mauro Bonazzi
(Università degli Studi di Milano)

PLOTINO, IL *TEETETO*, GLI STOICI. ALCUNE OSSERVAZIONI INTORNO ALLA PERCEZIONE E ALLA CONOSCENZA

L'importanza del ruolo svolto dal *Teeteto* nel dibattito filosofico di età imperiale non sempre è stata valutata con l'attenzione che meritava dagli studiosi moderni[1]. Eppure, accanto a dialoghi più rinomati come il *Timeo*, il *Fedone*, il *Fedro* e successivamente il *Parmenide*, anche le argomentazioni del *Teeteto* godettero di notevole attenzione presso i Platonici dogmatici di età imperiale, che si impegnarono a lungo nella sua interpretazione, arrivando a considerarlo uno dei testi chiave per ricostruire il pensiero di Platone. La scelta di Giamblico di includerlo tra i dieci dialoghi fondamentali del canone non fa che confermare l'autorevolezza di cui il dialogo aveva goduto nel corso dell'età imperiale[2].

Non diversamente, anche nel caso di Plotino la presenza del *Teeteto* è stata sottovalutata. Nelle pagine che seguiranno mi propongo di mostrare come Plotino in realtà fosse consapevole di alcuni dei temi portanti del dialogo, e che di essi si servì per le sue polemiche filosofiche. Ma come sempre nel caso di Plotino, quando si tratta del suo rapporto con Platone, occorre tenere presenti alcune particolarità: per quanto si professasse un platonico, un semplice esegeta degli scritti di Pla-

[1] L'eccezione è costituita naturalmente dalla digressione di *Theaet.* 172C-177C che offrì lo spunto decisivo per la formulazione caratteristica del platonismo imperiale del *telos* come ὁμοίωσις τῷ θεῷ; cfr., in riferimento a Plotino, J. DILLON, *An Ethic for the Late Antique Sage*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 315-35. Ma questo tema non riguarda i problemi gnoseologici di cui si discuterà nelle prossime pagine.

[2] ANON. *proleg. in Plat. phil.* 26.39. Addirittura, secondo il suo biografo Marino (*Procl.* § 38.12-5), Proclo riteneva il commento al *Teeteto* uno dei propri scritti più riusciti.

tone, Plotino non era per nulla interessato alla costruzione di un sistema platonico sulla base degli scritti del maestro, a differenza della maggior parte dei suoi colleghi Platonici. La sua intenzione fondamentale era invece di assumere le istanze profonde che animavano la filosofia di Platone per farle interagire con le dottrine di altri filosofi e delle altre scuole, e per mostrarne così la necessità [3].

I

Uno degli argomenti del *Teeteto* che avevano goduto di attenzione costante nel corso dei secoli è certamente da individuarsi nell'immagine della tavoletta di cera e del modello epistemologico ad essa connesso [4]. L'importanza della questione emerge con chiarezza anche negli scritti di Plotino, che analizza a più riprese il significato di questo modello. Contro la forza di una tradizione acquisita, il risultato è un rifiuto deciso: nell'anima non si forma alcuna impronta né essa vede perché accoglie un'impressione come l'impronta di un anello sulla cera (ὥσπερ ἐν κηρῷ δακτυλίου, IV 6 [41],1.20; cfr. III 6 [26],2.41; IV 3 [27],26.31); i ricordi non sono impronte impresse nell'anima e le rappresentazioni non sono come impronte nella cera (μνήμας οὐ τύπους ἐναποσφραγιζομένους οὐδὲ τὰς φαντασίας ὡς ἐν κηρῷ τυπώσεις, III 6

[3] Fondamentali a tale proposito sono le pagine di TH.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel-Suttgart 1979, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1997, 15-65.

[4] *Theaet.* 191c8-9. Probabilmente Platone non fu il primo a impiegare l'immagine, cfr. A. DIÈS, *Platon. Théétète*, Texte établi et traduit, Les Belles Lettres, Paris 1924, *ad loc.* D'altronde, occorre anche osservare che il termine impiegato da Platone, κήρινον ἐκμαγεῖον, indica più propriamente una massa di cera; la sovrapposizione con la tavoletta dipende dalla fortuna goduta da quest'immagine nel *De anima* e nel *De memoria* di Aristotele e presso gli Stoici.

[26],3.28-30). Insomma, «non dobbiamo meravigliarci se tutto quello che riguarda l'anima è in tutt'altro modo rispetto a ciò che gli uomini ritengono senza un attento esame, o rispetto alle facili intuizioni di cui dispongono, tratte dal sensibile e origine di inganno per le somiglianze col sensibile. Infatti, come le lettere tracciate su una tavoletta o su un foglio (ἐν πίναξιν ἢ δέλτοις), così essi si comportano con le sensazioni e la memoria, e né quelli che considerano l'anima corporea, né d'altra parte quelli che la considerano incorporea, riescono a vedere quante assurdità conseguano dalla loro ipotesi» (IV 6 [41],3.71-9)[5].

Come è facilmente intuibile, il difetto principale e decisivo di un simile modello deriva dal suo implicito materialismo, e uno degli obiettivi polemici principali sono gli Stoici. Tutto ciò a Plotino era ben chiaro fin dai primi scritti, visto che nel secondo trattato della lista di Porfirio, *L'immortalità dell'anima* (IV 7 [2]), le critiche a questo modello epistemologico erano poste in rilievo proprio in chiave anti-stoica:

E certo, dal momento che il percipiente è un corpo, il percepire non si produrrà in maniera diversa da quella in cui, ad esempio, dagli anelli vengono impressi nella cera i sigilli (οἷον ἐν κηρῷ ἐνσημανθεῖσαι ἀπὸ δακτυλίων σφραγῖδες); sia che gli oggetti percepiti lascino il loro segno nel sangue, sia che lo lascino nell'aria. E se questa impressione avviene come nei corpi liquidi – cosa che è anche ragionevole – come immagine impressa sull'acqua si confonderà e non ci sarà ricordo (μνήμη). Se invece le impronte (τύποι) permangono, o non sarà possibile che vengano impressi altri segni finché quelli durano, e quindi non ci saranno altre sensazioni (αἰσθήσεις);

[5] Per la traduzione seguo, introducendo talora alcune modifiche, *Enneadi di Plotino*, a cura di M. CASAGLIA (*Vita di Plotino* ed *enn.* I-II), C. GUIDELLI (*enn.* IV-V), A. LINGUITI (*enn.* III), F. MORIANI (*enn.* VI), 2 voll., UTET, Torino 1997. Fa eccezione IV 7 [2], per cui mi avvalgo della traduzione curata dal seminario di C. D'Ancona in corso di pubblicazione.

o, con l'avvento dei nuovi segni, i primi si perderanno, e quindi non ci sarà per nulla la possibilità di ricordare. Ma se esiste la memoria e la possibilità di avere diverse successive sensazioni senza che le prime siano d'impedimento, è impossibile che l'anima sia un corpo (IV 7 [2],6.37-49).

Secondo gli Stoici, lo ἡγεμονικόν, il principio direttivo responsabile anche della percezione, si trovava nel cuore, e questo probabilmente serve a spiegare il riferimento al sangue[6]. Ma in tal caso – obietta Plotino – si avrebbe una situazione non dissimile da quella in cui le impressioni dell'oggetto da percepire si imprimessero sull'acqua: di conseguenza non si comprenderebbe come le impressioni possano perdurare e dunque come possa esserci memoria di qualcosa. Tuttavia, neppure se si ipotizzasse che in qualche modo le impronte perdurano, i fenomeni della percezione e della memoria po-

[6] Seguendo il medico Prassagora, gli Stoici avevano fatto propria la teoria secondo cui la parte "egemonica" dell'anima risiedeva nel cuore e si diffondeva nel resto del corpo attraverso le arterie, alle cui estremità si prolungavano poi i nervi (*S.V.F.* II 863), cfr. A.A. LONG, *Stoic Psychology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 561-84, partic. 567-8, e, più approfonditamente, T. TIELEMAN, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the 'De placitis' Books II-III*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996, e H. VON STADEN, *Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Herasistratus, the Stoics, and Galen*, in J.P. WRIGHT-P. POTTER (eds), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford 2000, 79-116. Anche l'aria aveva un ruolo nella fisiologia stoica (cfr. A.A. LONG, *Soul and Body in Stoicism*, «Phronesis», XXVII [1982] 34-57, partic. 48-9, ora in ID., *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 224-49, partic. 243-4), ma probabilmente il riferimento ad essa serviva a chiarire una modalità della teoria della percezione riguardante i processi percettivi di cose distanti, in particolare vista e udito, ma non solo; cfr. H.G. INGEKAMP, *Zur stoischen Lehre vom Sehen*, «Rheinisches Museum», CXIV (1971) 240-6, e A. GRAESER, *Plotinus and the Stoics*, Brill, Leiden 1972, 46-8.

trebbero trovare adeguata spiegazione, dato che andrebbe chiarito in che modo le diverse impressioni possano sovrapporsi le une sulle altre mantenendo la loro specificità: infatti, se le prime persistono, non vi sarebbe spazio per le nuove, ma in tal modo si verrebbe a negare il processo della percezione; e d'altro canto, se le prime scompaiono per lasciare posto alle altre, si negherebbe invece il funzionamento della memoria [7]. È l'evidenza stessa della nostra memoria a confutare le tesi materialistiche degli Stoici [8].

Questo ragionamento illustra in modo esemplare il metodo filosofico di Plotino. Contro le sue accuse gli Stoici avrebbero potuto replicare che il modello della tavoletta di cera non rispecchiava il loro pensiero con precisione: proprio su questo specifico punto sembra infatti che Crisippo avesse corretto le tesi dei suoi predecessori, intuendo le assurdità che potevano derivare dalla sua adozione [9]. Le sue argomentazioni, almeno a quanto si ricava dalla testimonianza di Sesto Empirico, non erano poi molto diverse da quelle di Plotino [10],

[7] Cfr. *Theaet.* 194E3-195A4: chi ha l'animo «liquido, facilmente impara, ma anche dimentica, e chi l'ha duro, al contrario. [...] Se poi le impronte per la ristrettezza del luogo, dato che uno abbia un'animuccia piccolina, vengono a cadere una sull'altra, esse allora sono più indistinte che mai».

[8] A conclusioni analoghe, sulla base di ragionamenti differenti, Plotino arriva anche in IV 6 [41],3, partic. 25-9 e 46-50.

[9] Cfr. SEXT. EMP. *adv. math.* VII 228-31 e 372-5 (= *S.V.F.* II 56). Anche in riferimento a Zenone e Cleante, l'immagine della tavoletta di cera andrebbe considerata con cautela, cfr. A.M. IOPPOLO, *Presentation and Assent: a Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism*, «Classical Quarterly», XL (1990) 433-49, partic. 433-4.

[10] La somiglianza con Plotino è particolarmente spiccata nel secondo dei passi sestani citati, dove si legge che se l'anima fosse impressa come una tavoletta di cera, l'ultima impressione cancellerebbe la precedente, negando così l'esistenza della memoria (SEXT. EMP. *adv. math.* VII 373), e che né lo *pneuma* né l'acqua né la cera molto morbida sono in grado di conservare alcuna impressione per periodi prolungati (374-5). Nel passo precedente si afferma l'impossibilità di un'impressione con-

e puntavano in una direzione analoga, analizzare il fenomeno della percezione nei termini di ricezione di un contenuto e della sua articolazione in una forma linguistica [11]. Ma, ciò nonostante, Crisippo aveva comunque inteso che l'anima subisse nel processo della percezione un'alterazione, ed era rimasto fedele alle posizioni strettamente materialistiche della sua scuola: dunque ricadeva negli stessi errori e nelle stesse assurdità [12]. Come abbiamo visto, è l'evidenza stessa della realtà a mostrare l'infondatezza della tesi che l'anima sia un corpo: a Plotino non interessa tanto la ricostruzione fedele delle dottrine delle altre scuole, quanto ciò che ne consegue da un punto di vista strettamente filosofico. E nel caso degli Stoici, come degli altri materialisti, se il soggetto percipiente è un corpo, il processo della sensazioni non può prodursi *se non* in modo analogo [13] a quello descritto dall'impressione di un

temporanea di un oggetto triangolare, uno quadrato e uno circolare (229). In entrambi i casi le critiche sono dette dipendere da Crisippo (229 e 373); cfr. anche DIOG. LAERT. VII 50 (= *S.V.F.* II 55, da Diocle di Magnesia). Soprattutto relativamente a Sesto, non bisogna comunque trascurare il fatto che la sua testimonianza non è neutrale ma polemica e strumentale alla confutazione dello stoicismo, cfr. K. HÜLSER, *Sextus Empiricus und die Stoiker*, «Elenchos», XIII (1992) 233-76, partic. 257-8.

[11] Cfr. J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992, 73-5.

[12] Significativamente, anche Sesto Empirico, dopo aver confutato la posizione di Zenone e Cleante con il ricorso alle critiche di Crisippo, attacca quest'ultimo mostrando che ricade nelle stesse aporie: anche l'ipotesi che l'anima subisca un'alterazione compromette la possibilità del funzionamento della memoria (SEXT. EMP. *adv. math.* VII 378), cfr. K. HÜLSER, *Sextus Empiricus*, 263-4. Evidentemente, queste convergenze testimoniano la dipendenza di entrambi dal materiale polemico in circolazione, senza che sia necessario postulare la dipendenza di Plotino da Sesto; cfr. anche PLUTARCH. *de comm. not.* 1084F-1085A.

[13] Cfr. l'inizio del passo citato, IV 7 [2],6.37-40: καὶ μὲν σώματος ὄντος τοῦ αἰσθανομένου οὐκ ἂν ἄλλον τρόπον γένοιτο τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ οἷον ἐν κηρῷ ἐνσημανθεῖσαι ἀπὸ δακτυλίων σφραγῖδες.

sigillo sulla cera, con tutti i limiti che questo modello comporta.

La polemica contro gli Stoici costituisce una parte delle più ampia polemica contro l'impossibilità di una gnoseologia materialistica: non si tratta soltanto di mostrare che un simile modello non funziona per spiegare i singoli processi conoscitivi della sensazione e della memoria. Il contesto del trattato sull'immortalità dell'anima in cui compaiono le argomentazioni appena citate mostra che esse erano funzionali a una critica ben più grave che si poteva muovere contro lo stoicismo, una critica che trovava proprio nelle pagine del *Teeteto* un appoggio fondamentale:

> Se un essere vuole percepire qualcosa, dev'essere anch'esso una realtà unitaria e cogliere ogni oggetto con il medesimo atto [...] e se da un lato c'è l'oggetto della vista, e dall'altro l'oggetto dell'udito, è necessario che vi sia qualcosa di unico a cui entrambi si offrono (εἰ τὸ μὲν δι' ὀμμάτων, τὸ δὲ δι' ἀκοῆς, ἕν τι δεῖ εἶναι, εἰς ὃ ἄμφω). Altrimenti come potrebbe dire che questi oggetti di percezione sono diversi, se essi non si offrissero alla stessa realtà tutti insieme? Dunque occorre che questa realtà sia come un centro e che in esso, come raggi che si riuniscono dalla circonferenza del cerchio, terminino le percezioni provenienti da ogni dove, e tale deve essere ciò che percepisce, poiché è veramente unitario (IV 7 [2],6.3-15) [14].

[14] Per motivi di spazio, e perché non direttamente pertinente, tralascio l'indagine, per altro già ampiamente svolta, della relazione di questo passo con il *De anima* di Aristotele e con la tradizione peripatetica, ALEX. APHR. *de an.* 60-6, *in primis*: cfr. recentemente E.K. EMILSSON, *Plotinus and Soul-Body Dualism*, in S. EVERSON (ed.), *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 148-66, partic. 149-54, e P. ACCATTINO-P. DONINI, *Alessandro di Afrodisia. L'anima*, Traduzione, introduzione e commento, Roma-Bari 1996, 230-1. D'altronde, come acutamente osservato da P. HENRY, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in AA.VV., *Les sources de Plotin* ("Entretiens sur l'Antiquité Classique" V), Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1960, 429-49, partic. 440, l'originalità di

Anche in questo caso Plotino insiste su un problema sentito e difeso con particolare intensità da Crisippo e dagli altri Stoici: l'unitarietà del soggetto percipiente [15]. Ma la necessità di una simile unitarietà, secondo Plotino, non può in alcun modo essere garantita da una teoria materialistica: se un corpo è determinato dalla grandezza spaziale [16], questo significa che esso è divisibile in parti diverse, nessuna delle quali sarà identica alle altre o all'intero [17]; ma visto che la percezione di un oggetto implica in realtà diversi tipi percezione (vista e udito, ad esempio), si arriverà alla situazione in cui una parte dell'anima percepirà una parte dell'oggetto e un'altra un'altra parte (IV 7 [2],6.15-26); oppure, ogni singola parte percepirà l'intero oggetto e vi sarà così un infinito numero di percezioni dello stesso oggetto (IV 7 [2],6.33-7). Se vi è un centro unitario della percezione, come vogliono anche gli Stoici [18] e come è evidente (IV 7 [2],6.21), questo non può essere corporeo [19].

Plotino consiste proprio nel reimpiegare le argomentazioni peripatetiche contro Stoici e materialisti: si tratta – nota Harder – di uno di quei casi in cui «die stoischen Lehren werden durchweg mit peripatetischen Beweisen widerlegt» (HBT Ib, 383).

[15] Celebri sono le immagini del ragno (CALCID. *in Tim* § 220 = *S.V.F.* II 879) e del polipo (AËT. *plac.* IV 21 = *S.V.F.* II 836), cfr. J. ANNAS, *Philosophy*, 62. Come osserva A.A. LONG, *Psychology*, 567-72, la scelta del cuore come sede dell'egemonico dipendeva proprio dal bisogno di unitarietà dell'anima. In generale, non bisogna trascurare il fatto che «Plotinus makes the Stoic account appear unduly crude» per i suoi fini polemici (E.K. EMILSSON, *Dualism*, 156-8).

[16] Per gli Stoici, cfr. ad es. *S.V.F.* II 315 e 381; per Plotino, II 4 [12],12.1-3; III 6 [26],12.53-7; 16.29-32; IV 7 [2],1.17-8.

[17] Ad esempio IV 2 [4],1.11-7.

[18] Non sfugga la frequenza con cui nel corso dell'argomentazione compaiono riferimenti a τὸ ἡγεμονοῦν (IV 7 [2],6.23; 28; 37), cfr. P. HENRY, *Comparaison*, 442.

[19] Cfr. E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sense-perception*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 101-6; H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, 10-1; D. O'MEARA, *Plotinus on How Soul Acts on Body*,

La struttura argomentativa di questo ragionamento trovava sostegno in una sezione decisiva del *Teeteto* (184B-186E), dove si concludeva la critica contro l'ipotesi sensualistica. Che Plotino fosse consapevole dell'importanza di questa parte del dialogo, lo si ricava da un altro passo. La corruzione testuale non nasconde le somiglianze con l'ultimo passo citato dal trattato sull'immortalità dell'anima:

Anche quando in un organismo parti diverse svolgono attività diverse, gli occhi e le orecchie ad esempio, non dobbiamo perciò affermare che una parte dell'anima sia presente alla vista, un'altra all'udito – questo genere di divisioni lasciamolo ad altri. È piuttosto la stessa anima che, con funzioni diverse, agisce in questo e in quell'organo; in quanto gli organi sono distinti anche le percezioni sono distinte, benché tutte siano percezioni di forme e anzi convergano verso una forma capace di assumere ogni forma (τῷ δὲ τὰ ὄργανα διάφορα εἶναι διαφόρους τὰς ἀντιλήψεις γίνεσθαι, πάσας μέντοι εἰδῶν εἶναι †εἰς εἶδος πάντα δυνάμενον μορφοῦσθαι†) (IV 3 [27],3.13-20) [20].

Se si accetta la tesi che il soggetto percipiente – l'anima – sia un corpo, verrà meno l'unitarietà del soggetto percipiente: di conseguenza occorre rifiutare la tesi che durante il processo conoscitivo l'anima subisca impressioni o comunque affezioni. L'anima non subisce alterazioni, piuttosto le sue funzioni possono essere intese come "giudizi" [21]. Nella sua interezza,

in ID. (ed.), *Platonic Investigations*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1985, 247-62, partic. 252-4 (ora in ID., *The Structure of Being and the Search for the Good*, Ashgate, Aldershot 1998, VIII). Nel paragrafo successivo (IV 7 [2],7), Plotino si sofferma su un altro aspetto della teoria stoica riguardante la "trasmissione" (διάδοσις, cfr. GALEN. *de plac. Hipp. et Plat.* 134 De Lacy) delle percezioni all'"egemonico", cfr. A. GRAESER, *Plotinus*, 50.

[20] H.-S. rinviano a *Theaet.* 184D3-4.

[21] Cfr. IV 3 [27],3.20-5: «ciò è confermato dalla necessità che tutte le percezioni si dirigano verso un centro. Tra gli organi attraverso cui (δι' ὧν) passano le informazioni, non tutti sono in grado di ricevere tutto, e

il concetto di "giudizio" elaborato da Plotino è complesso e ha dato adito a un vivace dibattito tra gli studiosi moderni [22]. Ma certamente alla base di questa nozione vi è la consapevolezza da parte del filosofo che la percezione, e di conseguenza la conoscenza, non possono essere risolte nella mera percezione dei sensi, perché quest'ultima presuppone già una rielaborazione: non si vede un "rosa" e si sente una voce, ma si vede il volto di un uomo che parla. La percezione sensibile non è adeguata a distinguere che un dato oggetto è, ad esempio, rosso, perché, per essere consapevoli del colore di un oggetto bisogna esprimere un giudizio, identificare che l'oggetto è qualche cosa; percezione e giudizio appartengono a due ambiti diversi, e dal momento che la percezione non può raggiungere l'essere, non può raggiungere neppure la verità e dunque non può neppure essere conoscenza [23]. È chiaro che la tesi secondo cui le percezioni sono giudizi dipende strettamente dall'esigenza di difendere l'unitarietà del processo della percezione [24]. Ancora una volta le somiglianze con Platone sono evidenti e

le affezioni si differenziano secondo gli organi, ma il giudizio viene da un unico principio, come da un giudice che ha preso conoscenza di tutto quanto si è detto e fatto»; cfr. anche III 6 [26],1.2; IV 3 [27],23.31; IV 3 [27],26.8; IV 4 [28],22.30; IV 6 [41],2.17; IV 9 [8],3.26; VI 4 [22],6.14. A proposito dei giudizi dell'anima, cfr. *Theaet.* 186B.

[22] Cfr. E.K. EMILSSON, *Sense-perception*, 121-5; B. FLEET, *Plotinus. Ennead III.6. On the Impassibility of the Bodiless*, Translation and Commentary, Clarendon Press, Oxford 1995, 72-7.

[23] *Theaet.* 184B-187B; cfr. tra gli altri, J.M. COOPER, *Plato on Sense-perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)*, «Phronesis», XV (1970) 126-38; G. FINE, *Plato on Perception: a Reply to Professor Turnbull*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Supplementary Volume 1988, 15-28, partic. 25-6; M. FREDE, *Observations on Perception in Plato's Later Dialogues*, in ID., *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1987, 3-8, partic. 4-5; A.M. IOPPOLO, *Presentation*, 440; D. SCOTT, *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 84.

[24] *Theaet.* 184D1-5; cfr. M. BURNYEAT, *Plato on the Grammar of Perceiving*, «Classical Quarterly», n.s. XXVI (1976) 29-51, partic. 31-3.

ben radicate, non solo in Plotino ma nella tradizione platonica di età imperiale nella sua interezza[25]. Soltanto l'anima conosce perché può giudicare, e questo è ciò che non hanno compreso gli Stoici[26].

II

L'interesse per il *Teeteto* conduce anche a considerazioni di ordine storico e filosofico più generali. Sollevato da Émile Bréhier[27] e approfondito da Richard Wallis[28], il tema delle relazioni tra Plotino e lo scetticismo ha acquistato un posto di rilievo nel dibattito contemporaneo. Più specificamente, si tratta del problema epistemologico per eccellenza: quali fossero le basi per la conoscenza[29]. Secondo gli scettici, Academici e Pirroniani, l'eventualità di poter stabilire un contatto tra soggetto percipiente e oggetto percepito era tutt'altro che scontata: la conoscenza, infatti, è conoscenza di oggetti

[25] Cfr. ad esempio PROCL. *in remp.* II 164.17-8: ἡ μὲν γνῶσις ἐνέργεια, κρίσις οὖσα τῶν γνωστῶν. In generale, cfr. H. BLUMENTHAL, *Plotinus and Proclus on the Criterion of Truth*, in P. HUBY-G. NEAL (eds), *The Criterion of Truth*, Essays in Honour of George Kerferd, Liverpool University Press, Liverpool 1989, 257-80.

[26] Cfr. ad es. *S.V.F.* II 84 (= DIOG. LAERT. VII 52): «secondo gli Stoici la comprensione si verifica o *attraverso la sensazione come nel caso del bianco, del nero, del ruvido e del liscio*, o con la ragione per mezzo delle deduzioni dimostrative».

[27] BRÉHIER, V, 37-40, 83-5.

[28] R.T. WALLIS, *Scepticism and Neoplatonism*, in *ANRW* II 36,2, de Gruyter, Berlin-New York 1987, 911-54.

[29] In realtà i problemi sono due, la possibilità della conoscenza del mondo esterno e la conoscenza di se stessi, cfr. R.T. WALLIS, *Scepticism*, 913. Ma, come vedremo, nell'analisi plotiniana si tratta di due problemi strettamente correlati. Un'altra questione riguarda eventuali influenze scettiche sull'Uno, cfr. S. RAPPE, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

esterni; dunque noi conosciamo solo tramite le affezioni che gli oggetti esercitano sui sensi, ma niente ci garantisce che queste affezioni siano attendibili, che rispecchino veramente l'oggetto esterno così come è[30]. Le ragioni di questa sfida erano ben chiare a Plotino, come si ricava da diversi passi della quinta *Enneade*, in particolare dal quinto trattato, *Che gli oggetti intellegibili non sono fuori dall'intelletto, e intorno al Bene* (v 5 [32],1)[31]. La ripresa di termini chiave come affezione (πάθος, v 5 [32],1.14), impronta (τύπος, v 5 [32],1.24; τυπώσεται, 26), o giudizio (κρίσις, 31) ci riconducono alle medesime discussioni che si ritrovano nel trattato sull'immortalità dell'anima. Soltanto, in questo caso viene anche alla luce il problema fondamentale (μέγιστον [...] πάντων, v 5 [32],1.50), viene espressa cioè la ragione principale contro la possibilità di una teoria della conoscenza su base materialistica. Non si tratta soltanto di garantire fenomeni quali la percezione e la memoria, o l'unità del processo della conoscenza, e neppure di criticare la passività dei sensi: le teorie della conoscenza che si basano sulla percezione sensibile presuppongono degli oggetti esterni e di fatto non sono in grado di assicurarne la conoscibilità. Il problema è posto chiaramente anche altrove, nel trattato *Sulla sensazione e sulla memoria*:

Ma l'argomento più importante (τὸ δὲ μέγιστον ἁπάντων) è questo: se noi ricevessimo soltanto impronte (τύπους) delle

[30] Questo vale sia per i Pirroniani, sia per gran parte della tradizione academica, Carneade *in primis*, cfr. A.A. Long-D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, i, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 459.

[31] Cfr. in particolare, v 5 [32],1.12-29. Sull'importanza di questo passo, cfr. tra gli altri, E.K. Emilsson, *Plotinus on the Objects of Thought*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», lxxvii (1995) 21-41; I. Crystal, *Plotinus on the Structure on Self-intellection*, «Phronesis», xliii (1998) 264-86; D. O'Meara, *Scepticism and Ineffability in Plotinus*, «Phronesis», xlv (2000) 240-51.

cose che vediamo, come potremmo vedere le cose stesse? Vedremmo soltanto immagini ed ombre degli oggetti visti (ἰνδάλματα δὲ ὁραμάτων καὶ σκιάς), sicché le cose in sé stesse sarebbero diverse dalle cose che vediamo (IV 6 [41], 1.28-32).

Dunque, nessun modello di conoscenza che si fondi sui sensi può essere dichiarato immune dagli attacchi scettici [32]. Entro questi limiti Plotino fa sue le istanze dello scetticismo.

L'interazione tra tematiche scettiche e polemiche antimaterialistiche trova nel *Teeteto* un testo di riferimento decisivo, tanto ai giorni nostri quanto nell'antichità. Se si è potuto definirlo correttamente come lo «star dialogue» [33] per un'interpretazione scettica di Platone, non meno vero è che di esso si servirono quanti intendevano contestare la legittimità di una simile lettura di Platone [34], e più in generale la validità di una filosofia scettica [35]: in quest'ottica il *Teeteto* aveva il compito, fondamentale e propedeutico, di mostrare l'impossibilità di una teoria della conoscenza fondata esclusivamente su basi empiriche [36]. Questa strategia emerge con chiarezza nel-

[32] D. O'MEARA, *Scepticism*, 245.

[33] J. ANNAS, *Plato the Sceptic*, in J.C. KLAGGE-N.D. SMITH (eds), *Methods of interpreting Plato and his Dialogues*, Clarendon Press, Oxford 1992, 43-72, partic. 64.

[34] Così ad esempio l'anonimo neoplatonico autore dei *Prolegomena in Platonis philosophiam* (10.23-6 e 57-60).

[35] Cfr. AMMON. *in cat.* 2.8, 3.8; PHILOP. *in cat.* 2.7-24; DAVID (ELIAS) *in cat.* 109.24-110.30; SIMPL. *in cat.* 4.5; OLYMP. *in cat.* 4.20-8. Approfondisco questi dibattiti in M. BONAZZI, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, LED, Milano 2003, 39-49, 81-91.

[36] Su ciò concordano anche i moderni, cfr. p. es. recentemente F. TRABATTONI, *Platone*, Carocci, Roma 1998, 251, che parla, a proposito del *Teeteto*, di un «dialogo non scettico, ma polemico, volto non solo a confutare determinate posizioni, ma anche a far risaltare per differenza la soluzione corretta», e che continua sostenendo che l'esito di questo dialogo è «quello di dire che se vi è una conoscenza differente da quella sensibile, vi è in questa conoscenza un elemento qualitativamente di-

l'unico commentario antico al dialogo che si sia conservato: secondo l'anonimo autore il *Teeteto*, seppure solo per chi conoscesse bene le strategie di Platone[37], arrivava a definire che cosa fosse la conoscenza; ma prima era necessario confutare la tesi che la conoscenza si fondasse sulla percezione sensibile, «poiché coloro che avevano sopravvalutato le percezioni, per il fatto che posseggono una certa capacità di colpire, attribuivano loro anche l'accuratezza»[38]. Come ha osservato David Sedley[39], questi non meglio precisati difensori della percezione sensibile vengono descritti in un modo che li avvicina, più che ai relativisti di stampo protagoreo, agli Stoici, di cui altrove – e non a caso – si ricorda anche la tesi che l'anima è come una tavoletta di cera[40]: sono gli Stoici infatti che vogliono dimostrare (ἀπόδειξις, LXX 12) ciò che non ha bisogno di dimostrazioni, vale a dire la realtà sensibile, e sono loro dunque che vengono confutati, venendo trascinati su posizioni scettiche[41]. Lo scetticismo, l'impossibilità di una cono-

verso dalla sensibilità (il *logos*), e pertanto qualunque tentativo di ricondurre la conoscenza razionale a quella sensibile è destinato a fallire».

[37] ANON. *in Theaet.* LIX 12-21.

[38] ANON. *in Theaet.* III 7-13: ἦσαν δὲ οἱ τὰς | αἰσθήσεις ἐκτετι|μηκότες διὰ τὸ ἔχειν | αὐτάς τι πληκτικὸν | ἀνατιθέντες αὐταῖς | καὶ τὴν ἀκρίβειαν (le traduzioni sono tratte dall'edizione Bastianini-Sedley, cfr. la n. seguente).

[39] *Commentarium in Platonis Theaetetum*, ed. D.N. SEDLEY-G. BASTIANINI in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, III: *Commentari*, Olschki, Firenze 1995, 486; una presentazione esaustiva del commentatore e del contesto filosofico in cui operava è in D.N. SEDLEY, *Three Platonist Interpretations of the 'Theaetetus'*, in CH. GILL-M.M. MCCABE (eds), *Form and Argument in Later Plato*, Clarendon Press, Oxford 1996, 79-103.

[40] ANON. *in Theaet.* XI 27-31: εἰκάζου|σι γὰρ τὸ ἡγεμονικὸν | κηρῷ εὐπλάστῳ πε|φυκότι ἅπαντα δέ|χεσθαι σχήματα («paragonano infatti l'egemonico a cera plasmabile di natura tale da ricevere tutte le forme»).

[41] ANON. *in Theaet.* LXX 5-26. Per comprendere il senso di queste discussioni, occorre tenere presente che l'anonimo nel corso del suo commento sostiene anche la tesi di un'unitarietà dottrinale della tradizione

scenza certa, è una diretta conseguenza del materialismo[42]. Purtroppo, del commentario non si è conservata che la parte iniziale, fino a 153E circa, e questo complica un confronto con le argomentazioni di Plotino. Ma in generale, la linea argomentativa coincide: come mostra con chiarezza il *Teeteto*, ogni filosofia basata sul sensibile vanifica la possibilità della conoscenza, la rende di fatto impossibile.

Calato in questo contesto di discussioni e polemiche, Plotino condivide dunque un medesimo atteggiamento di fondo. Ma al di là di queste convergenze, egli mostra anche una profondità di analisi e una consapevolezza dei problemi difficilmente paragonabile con quanto sappiamo degli altri Plato-

academica che ha preso le mosse da Platone: il presunto scetticismo degli Academici ellenistici viene dunque interpretato nel senso di una reazione, critica e negativa, delle tesi, materialistiche e dogmatiche, degli Stoici. Sono gli Stoici che rendono impossibile la conoscenza, non gli Academici: cfr. CH. BRITTAIN, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Clarendon Press, Oxford 2001, 236-41.

[42] Senza un esplicito riferimento al *Teeteto*, e non contro gli Stoici, ma contro gli Epicurei, anche Plutarco aveva seguito la medesima strategia argomentativa: sono gli Epicurei con le loro insostenibili teorie gnoseologiche materialistiche a cadere in ultima istanza in posizioni scettiche, vanificando di fatto la possibilità della conoscenza: cfr. *adv. Col.* 1123C-1124B: αὐτοὶ καταβάλλουσιν εἰς ἀφασίαν πάντα πράγματα [...] ἡ γὰρ ἰσότης ἣν ὑποτίθενται πᾶσι τῶν νενομισμένων ἀφίστησι μᾶλλον ἢ προστίθησι τοῖς παραλόγοις τὴν πίστιν. ὅθεν ἴσμεν οὐκ ὀλίγους τῶν φιλοσόφων ἥδιον ἂν θεμένους τὸ μηδεμίαν ἢ τὸ πάσας ἀληθεῖς εἶναι τὰς φαντασίας [...] εἰ δὲ περὶ τούτων δυνατόν ἐστιν ἐπέχειν, οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλων ἀδύνατον, κατά γε ὑμᾶς αἴσθησιν αἰσθήσεως καὶ φαντασίαν φαντασίας οὐδ' ὁτιοῦν διαφέρειν ἡγουμένους («costoro riducono tutte le cose al silenzio [...] l'uguaglianza che essi pongono in tutto ci allontana dalle credenze comuni più di quanto non ci avvicini a cose assurde. Perciò conosciamo non pochi filosofi che preferirebbero la posizione che nessuna rappresentazione sensibile è vera a quella che sono tutte vere. [...] E se è possibile sospendere il giudizio su queste cose, non è impossibile sospenderlo anche a proposito delle altre, almeno secondo voi, che ritenete che una sensazione non differisca in nessun modo da un'altra sensazione né un'impressione da un'altra impressione»).

nici contemporanei. Plotino, infatti, non si limita ad impiegare gli argomenti degli scettici contro i suoi avversari, ma a sua volta accetta un confronto con la sfida che lo scetticismo aveva lanciato: le difficoltà sollevate non sono fatali soltanto per le gnoseologie materialistiche, ma anche per qualunque teoria che disponga gli oggetti della conoscenza all'esterno del soggetto conoscente [43]. Ovviamente, il riferimento corre a una delle dottrine caratteristiche del medioplatonismo: la difesa plotiniana della necessità che gli intellegibili non siano esterni all'intelletto che li pensa prendeva vigore proprio in contrasto con la tesi tradizionale che vedeva nelle idee i pensieri dell'intelletto demiurgo [44]. A tale proposito è interessante

[43] R. WALLIS, *Scepticism*, 916. Come ha finemente osservato BRÉHIER, v, 40, la tesi che l'intelligibile conosce se stesso sembra replicare a un'obiezione di Sesto (*adv. math.* VII 310), secondo cui l'intelligenza non poteva conoscere se stessa tutta intera; cfr. anche v 3 [49],5.

[44] In quest'ottica si comprende anche l'importanza della dottrina dell'anima non discesa (da intendersi forse come la versione plotiniana della reminiscenza platonica, cfr. J. IGAL, recensione di TH.A. SZLEZÁK, *Nuslehre*, «Emerita», LI (1983) 171-2), che giustifica la possibilità di un accesso diretto alla conoscenza anche nei singoli individui, cfr. ad esempio D. O'MEARA, *Scepticism*, 247. Anche in questo caso si potrebbe pensare ad un'influenza del *Teeteto* in cui, per i Platonici di età imperiale, comparivano la teoria della reminiscenza e la dottrina delle idee (così il già menzionato anonimo commentatore, cfr. D. SEDLEY, *Interpretations*, 93-103). Di particolare rilievo risulterebbe il passo di I 1 [53],9.12-5: «l'intelletto o tocca o non tocca, e così è impeccabile. Oppure bisogna dire che siamo 'noi' quelli che tocchiamo o non tocchiamo l'intelligibile che è nell'intelletto. Perché si può anche possedere l'intelligibile che è nell'intelligibile e tuttavia non averlo a portata di mano (ἔχειν καὶ μὴ πρόχειρον ἔχειν)»; cfr. anche III 8 [30],6.21-3. La coppia di termini ἔχειν e πρόχειρον ἔχειν richiama evidentemente l'immagine della voliera di *Theaet.* 198D7-8 in modo analogo al commentatore che in LVII 15-42 aveva ritrovato in questa metafora un rinvio alla reminiscenza: tenere in mano un uccello della propria voliera (πρόχειρον ἔχειν) equivale a riattingere conoscenza attraverso la reminiscenza (ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν, cfr. *Theaet.* 198D6, ANON. *in Theaet.* XVI 24-5). Dunque c'è un possesso che deve passare in atto. Anche l'immagine della tavoletta di cera

osservare che il trattato in cui la sfida con lo scetticismo viene affrontata più apertamente, il già citato v 5 [32], è proprio quello che segnò il punto di massima rottura con il platonismo a lui contemporaneo [45]. Le aporie scettiche non valgono dunque soltanto contro i materialisti Stoici ed Epicurei. E se si considera che la tesi con cui Plotino polemizzava direttamente, quella di Longino, riprendeva addirittura alcuni aspetti dello stoicismo, si avrà un'esatta misura della distanza che separava il primo dagli orientamenti più comuni del suo tempo [46]. In fondo, come ha osservato H. Blumenthal, con la

poteva inoltre essere interpretata in relazione alla teoria delle idee: cfr. F.A.J. DE HAAS, *Recollection and Potentiality in Philoponus*, in M. KARDAUN-J. SPRUYT (eds), *The Winged Chariot*, Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. de Rijk, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, 165-84.

[45] L'identificazione di v 5 [32] con lo scritto περὶ ἰδεῶν contro cui avrebbe polemizzato Longino (cfr. PORPH. *vita Plot.* 20.89) è condivisa dalla maggior parte degli studiosi moderni, cfr. ad es. J. DILLON, *The Middle Platonists*, Duckworth, London 1996², 255; ; L. BRISSON, *Amélius: sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style*, in *ANRW* II 36,2, 823; M. FREDE, *La teoria de las ideas de Longinos*, «Méthexis», III (1990) 85-98, partic. 96-7; D. O'BRIEN, *Plotin et le vœu du silence*, in AA.VV., *Porphyre. La vie de Plotin*, II: *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Vrin, Paris 1992, 419-59, partic. 449-50; R. GOULET, *Notes sur la 'Vie de Plotin'*, in AA.VV., *Porphyre. Vie*, II, 289-91; H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, III: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 295. H.-S. pensano invece a VI 7 [38]; P. KALLIGAS, *Πορφυρίου. Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*, 'Ακαδημία, Αθῆναι 1991, 164, a v 9 [5].

[46] Richiamandosi alla dottrina stoica dei *lekta*, per cui si distingueva tra un pensiero e il contenuto proposizionale che esprime tale pensiero, Longino aveva distinto tra l'atto di pensiero del Dio demiurgo e il contenuto di quel pensiero, ribadendo in tal modo la dipendenza delle idee dal dio e contemporaneamente la loro sussistenza extramentale, cfr. PROCL. *in Tim.* I 322.20-4, e SYR. *in metaph.* 105.19-30 con il commento di M. FREDE, *Teoria*, 92-5, e M. BONAZZI, *Plotino e la tradizione*

sua tesi degli intellegibili Plotino ha ripreso e rielaborato in modo originale, ma non per questo meno fedele alle istanze del pensiero di Platone, la tesi che il simile conosce il simile [47]. Una tesi che non solo Stoici ed Epicurei, con la loro scelta decisa in favore del materialismo, ma in parte anche i Platonici della prima età imperiale potevano sostenere soltanto a prezzo di grandi difficoltà.

pitagorica, «Acme», LIII (2000) 38-73, partic. 59-60. Questo peraltro non impediva a Longino di polemizzare contro la psicologia stoica, cfr. in particolare EUSEB. *praep. evang.* XV 21,3, con il commento di I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin: Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur, München-Leipzig 2001, 629-37, e L. BRISSON-M. PATILLON, *Longinus platonicus philosophus. I: Longinus philosophus*, in *ANRW* II 36,7, de Gruyter, Berlin-New York 1994, 5214-99, partic. 5274-5.

[47] H. BLUMENTHAL, *Psychology*, 76.

Obgleich die Platoniker der Kaiserzeit durchaus divergierende Meinungen hinsichtlich der Seelenlehre Platons formulierten, hielt sie dennoch die Überzeugung, daß die Seele des Menschen nicht materiell und somit unsterblich sei, wie ein "einigendes Band" zusammen (so nach Attikos bei Euseb. *praep. evang.* xv 9,1-2 [1] = Fr. 7 des Places: τὸ συνέχον τὴν πᾶσαν αἵρεσιν). Wie sich für Plotin, dessen Œuvre vollständig überliefert ist, zahlreiche monothematische Darstellungen zur Seele nach Platon finden (*Enneade* iv, vgl. Porph. *vita Plot.* 25.10-32), so ist auch für seinen Zeitgenossen Longin anhand von Fragmenten und Testimonien nachweisbar, daß er sich ebenfalls mehrfach und durchaus intensiv mit verschiedenen Problemen der Seelenlehre beschäftigt. Erhalten sind Longins Überlegungen zum Zeitpunkt der Beseelung des Menschen (Fr. 48 M.-R. = 27 B.-P.), seine Erläuterung der Teile sowie der Vermögen der Seele (Fr. 69-71 M.-R. = 21-3 B.-P.) [2] und ihrer spezifischen Eigenschaften wie der *Phantasia* (vgl. Fr. 71 M.-R. = 23 B.-P.) [3], eine problemorientierte Diskussion der Seelentugend *Phronesis* (Fr. 58 M.-R. = 36 B.-P.) und vor allem sein engagiertes Plädoyer für die Unsterb-

[1] Vgl. *Eusebius. Die praeparatio evangelica*, ed. K. Mras, ii: *Die Bücher XI bis XV, Register*, Akademie Verlag, Berlin 1956.

[2] Vgl. Fr. 52 Männlein-Robert (im folgenden: M.-R.) = 30 Brisson-Patillon (im folgenden: B.-P.). Vgl. I. Männlein-Robert, *Longin: Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur, München-Leipzig 2001; *Longin. Fragments. Art Rhétorique*, Texte établit et traduit par M. Patillon et L. Brisson; *Rufus. Art Rhétorique*, Texte établit et traduit par M. Patillon, Les Belles Lettres, Paris 2001.

[3] Siehe auch Longins Darlegungen zur literarisch artikulierten Phantasia, z.B. Fr. 30-1 M.-R. = 58-9 B.-P.

lichkeit der immateriellen Seele (Fr. 48; 58 M.-R. = 27; 36 B.-P.).

Im folgenden soll nun eine Textsequenz aus der ca. 313 entstandenen[4] *Praeparatio evangelica* (XV 20,8-22,69) des Eusebios von Caesarea untersucht werden, in der das wörtliche Zitat einer Schrift Longins über die Seele[5] dem ungleich längeren wörtlichen Zitat der Schrift Plotins vorangeht, die von Porphyrios den Titel Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς erhält (IV 7 [2]; s.u.). Aus dem Vergleich der beiden, etwa im gleichen Zeitraum entstandenen Texte[6], in denen es um die Widerlegung materialistischer Seelenlehren geht, ergeben sich hinsichtlich der Argumentation und der angewandten Methode wichtige Beobachtungen, die eine weitere Differenzierung der bisher bekannten Unterschiede zwischen den von Longin und Plotin vertretenen Spielarten der platonischen Philosophie erlaubt. Die Kompositionsweise des Eusebios und sein Arrangement der Texte wirft ein neues Licht auf seine Wahrnehmung und Funktionalisierung beider Platoniker – und zwar in einem von seinem Zeitgenossen Porphyrios unabhängigen Kontext[7]. Dieser gibt um ca. 301-305 n.Chr. (vgl. Porph. *vita Plot.* 23.12-4) eine in Enneadengruppen untergliederte Gesamtausgabe der Schriften seines Lehrers Plotin heraus, die er mit einer programmatischen, in das Werk und die Eigenheiten der Plotinischen Philosophieweise einführenden, hagiogra-

[4] So J. RIST, *Plotinus and Christian Philosophy*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 386-413, 397.

[5] Der in den Mss. tradierte Titel dürfte nicht von Eusebios stammen, sondern aus dessen Überleitung rekonstruiert worden sein, siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 629 f.

[6] Longins Schrift ist ca. 230-67/8 n.Chr., Plotins Schrift zwischen 244 und spät. 270 n. Chr. verfaßt worden.

[7] Die Ausgabe des Porphyrios war Eusebios nicht verfügbar, dazu P. KALLIGAS, *Traces of Longinus' Library in Eusebius' 'Praeparatio Evangelica'*, «Classical Quarterly», LI (2001) 584-98.

phisch stilisierten Tendenzschrift, der *Vita Plotini*, eröffnet [8]. Dort spielt Longin als berühmter Philologe und Literaturkritiker eine bedeutende Rolle, als Philosoph jedoch wird ihm – in der Darstellung des Porphyrios sogar aus dem Munde Plotins – jegliche Autorität abgesprochen (*vita Plot.* 14.18-20) – ein für die Longinrezeption folgenschweres Verdikt. Die *Vita Plotini* ist also von einer intentiösen Figurierung getragen, die bei einem Vergleich zwischen Longin und Plotin als wichtiges Testimonium für die gezielte Lenkung der Wahrnehmung hinsichtlich Rezeption und Geltung beider Platoniker gelten darf. Eine Einbettung in den zeitgenössischen Kontext ihres Philosophierens sowie die Frage nach der lebensweltlichen Relevanz einer Auseinandersetzung mit materialistischen *Haireseis* wie Stoa und Kepos stellt überdies die Eigenheiten und Unterschiede dieser Platoniker noch deutlicher heraus als sie bereits im literarischen Kontext bei Eusebios und Porphyrios erkennbar sind.

I

Beide Zitate (*praep. evang.* xv 21,1-22,69) bei Eusebios stehen im Kontext ausgewählter Testimonien zur stoischen Seelenlehre. Eusebios referiert und zitiert dabei aus der Epitome des Areios Didymos (z.B. xv 15,1-9), aber auch aus Schriften von Platonikern wie Porphyrios (z.B. xv 16,1-2) und Numenios (z.B. xv 17,1-8). Nach einem Überblick über die stoische Lehre der ἐκπύρωσις (xv 18) und der Palaigenesia des Alls (xv 19) rückt allmählich das Thema der Seele in den

[8] Dazu siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Biographie, Hagiographie, Autobiographie – die Vita Plotini des Porphyrios*, in Th. KOBUSCH-M. ERLER (unter Mitwirkung von I. MÄNNLEIN-ROBERT) (Hrsgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, Saur, München-Leipzig 2002, 581-609.

Vordergrund. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf seine Quelle Areios Didymos referiert Eusebios Lehrsätze des stoischen Schulgründers Zenon, die dessen Schüler Kleanthes mit den Dogmata der Naturphilosophen verglichen habe. Herausgegriffen sei ein in unserem Zusammenhang wichtiges Dogma. So habe Zenon nämlich, wie bereits Heraklit, die Seele als αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις (xv 20,2) bezeichnet. Der Zusatz αἰσθητική stamme von Zenon, der damit die Befähigung der Seele zur Aufnahme von Sinneseindrücken unterstreiche (xv 20,3)[9]. Weiterhin sei nach Zenon die Seele vergänglich (xv 20,6), auch wenn sie nicht sofort nach dem Tod des Körpers zugrundegehe, sondern noch eine gewisse Zeit, längstens aber bis zum Weltenbrand, für sich bestehe (xv 20,6-7).

Der unmittelbare Kontext der Longin- (und auch der Plotin-)Passage ist also die Darlegung eines Spezialproblems im Bereich der Seelenlehre, nämlich die stoische Auffassung, nach der die Seele eine «Ausdünstung» (ἀναθυμίασις) und somit körperlich und letztlich vergänglich sei. Eusebius schließt diesen Passus und leitet über zu einer bündigen (vgl. xv 20,8: συντόμως) Widerlegung Longins gegen diese seltsame Ansicht der Stoiker. Das Longinzitat (xv 21,1-3) dient also als gelungene Widerlegung der stoischen *Anathymiasis*-These. Es handelt sich dabei um einen Passus aus einer nicht näher bezeichneten philosophischen Schrift Longins (Fr. 72 M.-R. = 20 B.-P.; zum Titel s.o.). Aufgrund charakteristischer Formulierungen (wie z.B. συνελόντι δ' εἰπεῖν, xv 21,1; καὶ αὖ, xv 21,2) und der Häufung rhetorischer Stilmittel und nicht zuletzt aufgrund der nach dem Prinzip der Gedächtnisauffrischung (ἀνάμνησις) sowie der argumentativen Steigerung komponierten Struktur (αὔξησις) erweist sich die-

[9] Vgl. dazu A.M. IOPPOLO, *Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism*, «Classical Quarterly», XL (1990) 433-49, 433 f.

ser Passus als ein nach allen Regeln der rhetorischen Kunst geschliffener Epilog, der mit den Vorgaben von Longins eigenem Rhetorikhandbuch übereinstimmt [10]. Es handelt sich um eine rhetorische Präsentation kondensierter Argumentationssegmente, in der die – von platonischer Warte aus – untragbare These, die Seele sei materiell bzw. körperlich in höchst polemischem Ton ad absurdum geführt wird. Wie es die rhetorischen Handbücher für die Gestaltung von Epilogen anraten, werden diese Segmente in Form von Schlagworten wirkungsvoll plaziert. Longin zieht hier gegen materialistische Philosophen zu Felde, die die Seele als Körper ansehen. Aus dieser Gruppe greift er die Stoiker Zenon, Kleanthes und Chrysipp sowie Epikur namentlich heraus. Das bedeutet aber, daß Longin in der ganzen Schrift gegen die materialistische Seelenkonzeption der Stoiker wie die Epikurs gleichermaßen argumentiert und seine Schrift also einen weiteren thematischen Umfang gehabt haben muß als von Eusebios formuliert ist. Anhand der Häufung der zu Schlagworten geronnenen Argumente lassen sich die im nicht zitierten Hauptteil dieser Schrift genannten Thesen und Themen zumindest in ihren Umrissen herausdestillieren. So übt Longin zunächst Kritik an all den Philosophen, die die Seele für körperlich (xv 21,1: τὴν ψυχὴν σῶμα) halten und markiert damit die Hauptthese der Gegner. Die Seele habe keinerlei Ähnlichkeit mit den Elementen und deren verschiedenen Mischungen (κράσεις καὶ μίξεις) und sei daher aus den verschiedenen Naturformen von Körpern nicht ableitbar. Auf dieser Basis könne selbst bei einer außerordentlich feinen Beschaffenheit des Hauches (ἡ του πνεύματος [...] λεπτότης, xv 20,2) kein Zusammenhang mit den unumstrittenen Seeleneigenschaften wie *Phantasia* und *Logismos* sowie *Phronesis* hergestellt werden

[10] Für eine ausführliche Interpretation der stilistischen Finessen sowie der Bezüge zu Longins eigenem Rhetorikhandbuch (182.21-4 Spengel-Hammer) siehe I. Männlein-Robert, *Longin*, 629-49.

(xv 1-2). Auch das Postulat der Willensfreiheit könne auf der Prämisse von der Materialität der Seele nicht erfüllt werden, ebensowenig wie ein Beitrag zur Sinneswahrnehmung (xv 2: πρὸς αἴσθησιν) zu erwarten sei. Nachdem Longin bisher in polemischer Intention in Begrifflichkeiten und Argumenten eine Übereinstimmung der stoischen mit der epikureischen Seelenlehre konstruiert hat, die natürlich auf deren beider Prämisse von der Materialität der Seele basiert, handelt er nun im letzten Abschnitt (xv 21,3) über die *Anathymiasis*-Lehre der Stoiker und gestaltet die Darlegung der absurden Konsequenzen als kulminierenden Höhepunkt. Longin bezeichnet die *Anathymiasis*-Lehre Zenons und Kleanthes' als frevelhaft (ὑβριστικῶς) und apostrophiert in pathetischem Ausruf die Götter (ὢ πρὸς θεῶν). Denn so könnten aufgrund der Vergänglichkeit des Seelenmaterials Seelenfunktionen, wie Vorstellung (φαντασίαι), Erinnerung (μνῆμαι), Wünsche (ὁρμαί) und Streben (βουλήσεις) nicht gewährleistet sein. Dann lenkt er den Blick auf die Götter (θεοί) und die Weltseele (τὸν διὰ πάντων παρήκοντα ὁμοίως ἐπιγείων τε καὶ οὐρανίων) und nennt die Dichter derartigen Philosophen überlegen. Emphatisch evoziert er (νεμεσήσειέ τις) das düstere Szenario des gottlosen eisernen Zeitalters, wie es seit Hesiod (*op. di.* 197-200) geläufig war. Longin benutzt also das *Anathymiasis*-Konzept der Stoiker, um deren mangelnde theologische Kompetenz vorzuführen; dabei zeigt er den engen Zusammenhang zwischen Physik, Seelenkonzeption und Theologie auf. Wenn nämlich die Seele körperlich und sogar die Ausdünstung eines festen Körpers wäre, dann träfe das auch auf die Götter und die Weltseele zu [11].

[11] Daß Longin hier vom orthodox platonischen Standpunkt aus mit platonischen Argumenten streitet, wird überdies mit Blick auf Theodoretos deutlich. Dieser zitiert eben diesen Passus (Ζήνωνι μὲν γὰρ καὶ Κλεάνθει bis τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν φήσασι, Longin bei Euseb. *praep. evang.* xv 21,3) ziemlich wörtlich (Theodoret. *graec. affect. cur.* 74,2-7, p. 200 Gaisford) und schließt ihn mit der Bemerkung ab: ἄντικρυς δὲ

Bemerkenswert ist nun an Longins Darstellung nicht etwa der Einsatz neuer Argumente gegen die Materialisten – er bedient sich traditioneller Argumente und Topoi –, sondern vielmehr deren Präsentation, die durch ihre starke Rhetorisierung aus dem üblichen Rahmen philosophischer Kontroversen herausfällt (s.u.).

Eusebios schließt unmittelbar daran ein ungleich längeres [12] Zitat aus der Schrift Plotins über die Seele an (*praep. evang.* XV 22,1-67 = *enn.* IV 7 [2],1-8^4), die von Porphyrios den Titel Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς erhalten hat. Wie Eusebios in seiner Überleitung deutlich macht, richtet sich Plotin damit gegen dieselben Philosophen wie Longin (vgl. *praep. evang.* XV 21,3.11: πρὸς τοὺς αὐτούς). Plotin widerlegt hier tatsächlich in 22,1-63 (bzw. *enn.* IV 7 [2],2-8^3) [13] Schritt für Schritt die Annahme der Materialisten (Stoiker und Atomisten), die Seele sei ein Körper. Dabei nennt er sämtliche Funktionen der Seele, von denen auch Longin einige angeführt hatte. Nach dem Zitat aus Plotins erstem Buch über die Seele kündigt Eusebios eine Wiederaufnahme der Lehren der zeitlich viel früheren Naturphilosophen an. Aufschlußreich ist, daß er als Thema der Plotinschrift explizit die Widerlegung der stoischen Lehre formuliert, nach der die Seele körperlich sei (XV 22,68).

Vergleicht man diese Schrift Plotins mit dem zitierten Epilog Longins, so zeigt sich, daß Plotin dieselben Seelen-

τούτων ἐναντία τὰ Πυθαγόρᾳ καὶ Πλάτωνι δόξαντα. Die stoische These von der Seele als einer *Anathymiasis*, wie Longin sie bekämpft, sieht er in diametralem Gegensatz zur Lehre des Pythagoras und Platons; damit freilich dürfte die Unsterblichkeit der Seele gemeint sein, die auch der Platoniker Longin in seinem Plädoyer verteidigt.

[12] Das bemerken auch H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, VI 1: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 151-168*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 187 f.

[13] In IV 7 [2],8^4 behandelt er die Lehre, die Seele sei eine Harmonie, in IV 7 [2],8^5 die Seele als Entelechie.

funktionen wie Longin gegen die These von der Körperlichkeit der Seele, und zwar mit sehr ähnlichen, seit Aristoteles' *De anima* in der platonischen Tradition konventionalisierten Argumenten und Topoi[14] verteidigt. Er weist nach, daß Elemente und Atome selbst leblos sind und daher nicht das Prinzip Seele hervorbringen können (Plot. bei Euseb. *praep. evang.* XV 22,8-11 = *enn.* IV 7 [2],2.10-3.6). Ebenso wendet er sich gegen das Pneuma der Stoiker als Weltprinzip (bei Euseb. XV 22,17-9 = *enn.* IV 7 [2],4.1-21) sowie gegen deren Lehren von Wahrnehmung (Plot. bei Euseb. XV 22,31-43 = *enn.* IV 7 [2],6.1-7.28), Denken und Tugenden (Plot. bei Euseb. XV 22,44-51 = *enn.* IV 7 [2],8.1-45), die allesamt auf materialistischen Prämissen nicht denkbar seien.

Eusebios nimmt also die Texte Longins und Plotins ganz unterschiedlich wahr und funktionalisiert sie entsprechend unterschiedlich. Bemerkenswert ist, daß Longin Eusebios als unbestrittener Philosoph gilt – ein Umstand, der gerade mit Blick auf die Verengung der Longinrezeption durch die intentiöse Darstellung des Zeitgenossen Porphyrios (s.u.) an Bedeutung gewinnt. Zur rhetorisch versierten Widerlegung einer in ihren Konsequenzen absurden Theorie (Seele als *Anathymiasis*) zieht Eusebios also das polemische Epilogszenario Longins heran, zur differenzierten philosophischen Widerlegung jedoch zitiert er den umfangreichen Text Plotins, ohne ihn mit redaktionellen Bemerkungen zu unterbrechen, zu kürzen oder (wie im Falle Longins) nur ausschnittsweise zu zitieren.

[14] Vgl. BRÉHIER, IV, 179-82; A. STÜCKELBERGER, *Die Atomistik in römischer Zeit: Rezeption und Vedrängung*, in *ANRW* II 36,4, de Gruyter, Berlin-New York 1990, 2561-80, 2562-4. Aristoteles' Lehre von der Seele wird wiederum selbst von einigen Platonikern wie z.B. Attikos, als materialistisch verstanden und widerlegt, dazu siehe H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 170-80 (Kommentar zu Attikos bei EUSEB. *praep. evang.* XV 9,1-14 = Fr. 7 des Places und XV 15,12-3 = Fr. 8 des Places).

Wichtige Parallelen zwischen beiden Widerlegungen lassen sich überdies anhand des letzten Abschnittes der Plotinschrift nachweisen, den Eusebius *nicht* mehr zitiert hat (*enn.* IV 7 [2],8^5.50–15.12). Plotin hebt dort in zunehmend hymnischem Ton [15] die Wesensverwandtschaft des Göttlichen (τὸ θεῖον) und der Seele, vor allem der gereinigten Seele hervor (*enn.* IV 7 [2],9.13-10.4). Weiterhin unterstreicht er, daß nicht nur die einzelne Menschenseele, sondern auch die Weltseele (ἡ τοῦ παντός [*scil.* ψυχή]) unsterblich sei (IV 7 [2],12.1-11, hier: 12.2-3). Plotin spricht auch vom Schaffenstrieb (ὁρμή) und Zeugungstrieb (ὄρεξις) der Seele, deren göttlicher Teil auch dann, wenn die Seele im Körper ist, stets im Bereich des Geistes bleibt und nicht in die Sinnenwelt hinabsteigt (IV 7 [2],13.1-20). Auch das allerletzte, von Bréhier sogar in der Echtheit angezweifelte Kapitel 15 [16] verweist über den engeren philosophischen Rahmen der Argumentation hinaus auf die popularphilosophische Ebene, nämlich die Götterorakel, die der Besänftigung zürnender Seelen von Verstorbenen dienen. Auch weist Plotin darauf hin, daß die Seelen von Verstorbenen in Orakelstätten über Prophezeiungen wirksam seien. Damit aber zeigt er eine enge Verbindung zwischen dem göttlichen Bereich und der Seele auf, die auch Longin, freilich unter zumindest vordergründigem Rekurs auf den traditionellen Götterkosmos der Griechen, verteidigt. Beide beziehen also die Ebene des *consensus gentium* ganz am Ende ihrer Darlegungen mit ein [17].

Longin und Plotin heben beide auf dieselben Thesen der materialistischen Philosophen ab und argumentieren gegen diese mit Argumenten aus dem bekannten Arsenal der plato-

[15] H. DÖRRIE, *Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, München 1959, 120.

[16] BRÉHIER, IV, 188.

[17] Daruf weist für Longin auch hin H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 187.

nischen Schule [18]. Diese Argumente, die im Falle von Longins epilogischem Schlußplädoyer nur noch als Schlagworte, bei Plotin dagegen eingebettet in einen argumentativen Zusammenhang erkennbar sind, gehen von denselben dogmatischen, auf den Aussagen Platons über die Seele basierenden Voraussetzungen, vor allem von der Prämisse der Unsterblichkeit der Seele, aus. Diese frühe Schrift Plotins, die zu den wenigen gehört, die *vor* Porphyrios' Eintritt in den Plotinkreis, also vor 262 n.Chr., geschrieben wurden und überhaupt erst die zweite von Plotin verfaßte Schrift ist (Porph. *vita Plot.* 4.24 f.), stellt im Vergleich zu anderen seiner Schriften eine Besonderheit dar, da sie noch ungewöhnlich traditionell und schulmäßig anmutet [19]. Noch stehen hier nicht die typischen Prinzipien Eines-Geist-Seele im Vordergrund, noch ist das Wirken der Seele nicht so facettenreich dargestellt wie in seinen späteren Schriften [20]. Vielmehr geht es in dieser frühen Schrift um die grundlegende Frage, wie das Verhältnis von Körper und Seele zu denken ist. In engstem Zusammenhang damit steht die Unsterblichkeit der Seele, die für Plotins Philosophie eine *conditio sine qua non* ist. Ungewöhnlich ist die Schrift auch deshalb, weil derartige Auseinandersetzungen mit doxographischem Material für Plotin nur selten nachweisbar sind [21]. Plotin geht zwar gegen dieselben philosophischen Gegner wie Longin vor, aber auf ganz andere Weise. Wäh-

[18] Siehe z.B. A. STÜCKELBERGER, *Atomistik*, 2562-4, der die Rolle des Aristoteles bei der Widerlegung atomistischer Theorien unterstreicht.

[19] So auch H. DÖRRIE, *Zetemata*, 112 mit Anm. 3; 114 f.; H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, 9 mit Anm. 4. Harder z.B. verweist darauf, daß stoische Argumente mit peripatetischen widerlegt werden, siehe HBT, Ib, 383.

[20] Siehe W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Steiner, Wiesbaden 1983, 113-28.

[21] H. DÖRRIE, *Zetemata*, 1959 p. 119. Der rückläufige Charakter derartiger schulmäßiger Auseinandersetzungen wird i.A. auf das Ver-

rend dieser gegen die Philosophen persönlich argumentiert, stellt Plotin seine Widerlegungen nicht personenbezogen, sondern viel abstrakter vor[22]. Während Longin direkt von den Göttern spricht (bei Euseb. *praep. evang.* XV 21,3: οἱ θεοί), erwähnt Plotin stets nur das abstrakte θεῖον (z.B. IV 2 [4],1.68; IV 3 [27],24.25; IV 7 [2],9.13 u.ö.). Dabei verwendet er auch andere Begrifflichkeiten als Longin. Weder in dieser noch in einer anderen Schrift Plotins fällt ein einziges Mal der stoische Terminus ἀναθυμίασις, den Longin polemisch wiederholt und rhetorisch ad absurdum führt. Dennoch setzt sich Plotin hier (Euseb. *praep. evang.* XV 22,37.21-38.7 bzw. *enn.* IV 7 [2],6.37-49) mit der Erklärung der Seele als einer "Ausdünstung" bezogen auf Gedächtnisleistungen der Seele intensiv auseinander. In seinen Ausführungen spielt überdies die seelische Funktion der Erinnerung eine wichtige Rolle (Plot. bei Euseb. XV 22,25; 22,37.21-38.7 bzw. *enn.* IV 7 [2],5.22-52; 6.37-49), da diese im Falle einer materiellen, körperlichen und ständig sich verändernden Konsistenz der Seele nicht gewährleistet sei[23].

Um die Betrachtung noch auf der Ebene der beiden zitierten Texte weiterzuführen, soll kurz vor dem zeitgenössischen Hintergrund des philosophischen Umfeldes die aktuelle Relevanz solcher Diskussionen sowie deren Funktion hinterfragt werden.

a) *Epikur*: Das Proömium der ethischen Schrift Περὶ τέλους (Fr. 11 M.-R. = 4 B.-P.; ca. 265-68 n.Chr.)[24] entwirft einen katalogartig angelegten Überblick über die platonischen, peripatetischen und stoischen Philosophen, die Longin seit seiner Jugend kennengelernt haben will. Diese wohlkom-

schwinden der epikureischen und der stoischen Schule zurückgeführt, dazu auch H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 189.

[22] So auch J.M. RIST, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, 173 f.

[23] Ausführlicher dazu H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 10 f.

[24] Siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 226.

ponierte und strukturierte Revue der zeitgenössischen Philosophen ist nicht nur von philosophiehistorischem, sondern auch von stilistischem Wert. Longins Rückblick zeichnet sich jedoch auch durch das völlige Fehlen der epikureischen Hairesis aus. Dies dürfte zum einen polemisch motiviert sein[25], denn nicht zuletzt die hedonistische Ethik Epikurs ist für die Platoniker besonders inakzeptabel[26]. Zum anderen spielen epikureische *Philosophen* bzw. deren Lehre in keinem rein philosophischen Text seit dem 3. Jh.n.Chr. eine besondere Rolle, vielmehr werden *Dogmen* der epikureischen Philosophie zunehmend nicht mehr aus den originalen Schriften Epikurs selbst, sondern aus doxographischen Handbüchern (meist stoischer und platonischer Provenienz, z.B. Ps.-Plut. *plac.*, z.B. I 3,877D) bezogen und in polemische Kompendien zusammengefaßt[27]. Dabei zeichnen sich deutliche Parallelen in den Diskussionsgewohnheiten zwischen einem Platoniker wie Longin und dem zeitgenössischen christlichen Theologen Origenes ab, der Epikurs Lehre nur aus Lexika und Handbüchern kennt[28] und in keiner Weise auf zeitgenössische Epikureer zu sprechen kommt. Dennoch befaßt er sich durchaus intensiv mit dessen Dogmen und polemisiert gegen diese[29].

[25] Diese liegen in der im Kepos beliebten Thematik Περὶ τέλους begründet – das platonische Konzept Longins dürfte konträr ausgesehen haben.

[26] I. Männlein-Robert, *Longin*, 68; vgl. W. Schmid, *s.v. Epikur*, *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, Hiersemann, Stuttgart 1962, 681-819, 798 (auch in Id., *Ausgewählte philologische Schriften*, hrsg. von H. Erbse und J. Küppers, de Gruyter, Berlin-New York 1984, 151-266), der die Abwertung des *Kepos* bei Platonikern unterstreicht.

[27] W. Schmid, *s.v. Epikur*, 780-2.

[28] Ch. Markschies, *Epikureismus bei Origenes und in der origenistischen Tradition*, in M. Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Steiner, Stuttgart 2000, 190-217, 201 f.

[29] Vor allem in *Contra Celsum*, siehe z.B. IV 14, I 284.21-8 Koetschau.

Die Relevanz der epikureischen Lehre liegt also vor allem im theoretisch-literarischen Kontext.

Entsprechende Übereinstimmungen zeigen sich auch bei Origenes' Schüler Dionysios von Alexandrien, einem Zeitgenossen Longins [30]. Dessen Widerlegung der epikureischen Atomlehre auf der Basis einer Verteidigung der (stoischen bzw. christlichen) *Pronoia*-Lehre ist gleichfalls in der *Praeparatio evangelica* des Eusebios (*praep. evang.* XIV 23,1-27,13) in Auszügen zitiert [31]. Die gegen Epikur gerichteten durchaus polemisch formulierten Argumente haben topischen Charakter, sind unspezifisch und vergröbert und beziehen sich nicht auf eine Widerlegung präzisierter Thesen. Sie entstammen Handbüchern paganer Herkunft [32]. In einem engagierten Passus (*praep. evang.* XIV 27,10) destruiert Dionysios die aus Atomen bestehenden Götter Epikurs. Er führt die Götterlehre Epikurs überdies ad absurdum, indem er unterstreicht, daß Epikur selbst sehr häufig Schwüre wie μὰ Δία, νὴ Δία, πρὸς τῶν θεῶν [33] verwende. Die Instanz der Götter verrate also doch eine gewisse Relevanz, so daß sich ein Widerspruch mit der deistischen Theologie Epikurs ergebe. Die Anlehnung an die pagane Epikurkritik [34] läßt sich konkret an Longins Schrift über die Seele, wie sie bei Eusebios zitiert ist, verifizieren: Longin verwendet eben die Schwurformel πρὸς τῶν θεῶν (bei

[30] Dazu auch J. FERGUSON, *Epicureanism under the Roman Empire* (rev. and suppl. by J.P. HERSHBELL), in *ANRW* II 36,4, de Gruyter, Berlin-New York 1990, 2257-327, 2305 f.

[31] Siehe auch J. ALTHOFF, *Zur Epikurrezeption bei Laktanz*, in Th. FUHRER-M. ERLER, in Zusammenarbeit mit K. SCHLAPBACH (Hrsgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Steiner, Stuttgart 1999, 33-53, 38.

[32] CH. MARKSCHIES, *Epikureismus*, 209-11; J. ALTHOFF, *Epikurrezeption*, 40 weist darauf hin, daß auch Eusebios' *praep. evang.* auf derartigen Handbüchern basiert.

[33] Siehe CH. MARKSCHIES, *Epikureismus*, 209 Anm. 117, der auf Epikurfragmente und -testimonien hinweist, die das bestätigen.

[34] So CH. MARKSCHIES, *Epikureismus*.

Euseb. *praep. evang.* XV 21,3.19), als er pathetisch die lächerlichen Konsequenzen aus Epikurs Atometheorie hinsichtlich der Seele und der Götter vorführt[35]. Das aber läßt nicht nur vermuten, daß Longin sich dieser polemischen Tradition bzw. ihres Argumentenarsenals bedient, sondern daß er diesen Kunstgriff ganz gezielt verwendet. Eine gleichermaßen pathetische Rhetorisierung findet sich bei Laktanz, einem Zeitgenossen des Eusebios (*Inst.* III [*de falsa sapientia*] 17.35 ff.), wenn dieser in einem "furiosen Finale"[36] Epikurs Überzeugung von der Sterblichkeit der materiellen Seele mit einer Verunglimpfung seiner hedonistischen Ethik kombiniert[37]. Auch in der ebenfalls bei Eusebios erhaltenen *Philologos Akroasis* des Porphyrios (Fr. 15 M.-R. = 10 B.-P.), die ein sympotisch stilisiertes Gelehrtengastmahl im Hause Longins in Athen schildert, sind unter den Gästen, Philosophen unterschiedlicher Couleur und Literaturkritikern, keine Epikureer genannt (das dramatische Datum dieser Schrift liegt in den 50er Jahren des 3. Jh. n.Chr.)[38]. Überhaupt wird in den erhaltenen Zeugnissen Longins kein einziger zeitgenössischer Epikureer, wohl aber der Gründer des Kepos einige Male namentlich genannt (so z.B. Fr. 49 M.-R. = 28 B.-P.). Plotin hingegen erwähnt Epikur nur einmal (*enn.* II 9 [33],15.8), ein Hinweis auf zeitgenössische Epikureer läßt sich überhaupt nicht feststellen. Dennoch setzt sich Plotin z.B. mit der epikureischen Physik und Atomlehre (III 1 [3],2.9-17), der darauf basierenden Seelenlehre (IV 7 [2],3.1-5) sowie der sensualistischen Erkenntnistheorie (V 5 [32],1.12-4) implizit kritisch auseinander[39].

[35] Zur Theologie Epikurs siehe M. ERLER, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, IV: *Die hellenistische Philosophie*, I Halbband, Schwabe & Co., Basel 1994, 35-490, 149-53.

[36] So J. ALTHOFF, *Epikurrezeption*, 51.

[37] Auch W. SCHMID, *s.v. Epikur*, 793 f.

[38] Dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 258 Anm. 23; 261.

[39] Siehe z.B. auch IV 9 [8], dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 647

Diese Beobachtungen erlauben den Schluß, daß für die Platoniker Longin und Plotin um die Mitte des 3. Jh.n.Chr. weder in Athen noch in Rom[40] Grund zu einer aktuellen Auseinandersetzung mit epikureischen Philosophen selbst gegeben war. Dies ist wohl auf den spürbaren Rückgang dieser Hairesis seit dem Beginn des Jahrhunderts zurückzuführen[41]. Dennoch diskutieren beide epikureische Lehrsätze, Longin sogar, wie nicht zuletzt im Eusebioszitat deutlich erkennbar, in direktem Rekurs auf den Gründer des Kepos selbst. Das wiederum legt eine theoretisch-dogmatische Diskussion dieser der platonischen so konträren Hairesis in rein schulischem bzw. wissenschaftlichem Kontext, also unabhängig vom aktuellen lebensweltlichen Hintergrund, nahe. Wie die polemischen Klischees und die Verwendung längst fixierter Topoi zeigt[42], dient Epikur von platonischer und christlicher Warte aus[43] als Symbol für Atheismus überhaupt. Die kontextunabhängig geführte Diskussion der Lehren Epikurs dient Longin und Plotin zur innerschulischen Stabilisierung orthodoxer platonischer Argumente.

b) *Stoa*: Ganz anders als im Falle der Epikureer finden sich in den Fragmenten und Testimonien Longins vielfach

f.; auch in II 9 [33],15.1, siehe D.J. O'MEARA, *Epicurus Neoplatonicus,* in Th. FUHRER-M. ERLER, in Zusammenarbeit mit K. SCHLAPBACH (Hrsgg.), *Rezeption*, 83-91, 85. O'Meara macht aber auch deutlich, daß Züge epikureischer Philosophie in die neuplatonische Philosophie integriert worden seien, passim; dazu auch J.P. DUMONT, *Plotin et la doxographie épicurienne,* in J. BONNAMOUR-J.C. DUPAS (éd.), *Néoplatonisme,* Mélanges offerts à J. Trouillard, ENS, Fontenay-aux Roses 1981, 191-204.

[40] J. FERGUSON, *Epicureanism*, 2327 unterstreicht dagegen für das 3. Jh. noch Verbreitung in Afrika.

[41] Siehe auch M. ERLER, *Epikur,* 188-9; D. TIMPE, *Der Epikureismus in der römischen Gesellschaft der Kaiserzeit,* in M. ERLER (Hrsg.), *Epikureismus* (s.o., Anm. 28), 42-63.

[42] W. SCHMID, *s.v. Epikur,* 780.

[43] So auch CH. MARKSCHIES, *Epikureismus,* 194.

Hinweise auf Stoiker, die zumindest um die Mitte des dritten Jahrhunderts noch tätig sind. Daß Longin mit zeitgenössischen Stoikern persönlich bekannt war, kann man an Porphyrios' *Philologos Akroasis* (s.o.) ersehen, an der neben Intellektuellen der Stadt auch ein Stoiker teilnimmt. Longin darf wohl als letzter historischer Zeuge und Gewährsmann für eine persönlich geführte Auseinandersetzung mit einem stoischen Philosophen gelten. Wie nämlich wiederum Porphyrios, in den *Symmikta Zetemata*, berichtet, habe Longin mit dem Stoiker Medios über die Seelenteile bzw. -vermögen diskutiert [44]. Longins unmittelbare Kenntnis der zeitgenössischen stoischen Szene geht aber vor allem hervor aus dem bereits genannten Proömium von Longins Περὶ τέλους, in dem er eine ganze Reihe von Stoikern aufzählt, die er noch persönlich kennengelernt hat (Fr. 11 M.-R. = 4 B.-P.) [45]. Freilich zeichnet sich bereits bei Longin die Tendenz zur eher akademischen, schulmäßigen Auseinandersetzung ab: Er kämpft im Namen Platons gegen die drei wohl berühmtesten Repräsentanten der Stoa, Zenon, Kleanthes und Chrysipp und apostrophiert sie im fiktiven Streitgespräch seines Plädoyers. Doch muß die Stoa in diesem Zeitrahmen (ca. 230-267/8 n.Chr.) noch von einer gewissen Bedeutung und gewissem Einfluß gewesen sein, wie die stilistisch aufwendige und publikumswirksame Inszenierung ihrer Widerlegung zeigt. Longin bedient sich zwar traditioneller Argumente, aber auf untraditionelle, da besonders engagierte Weise. Seine im Vergleich zu Plotin viel stärkere Involvierung in die philosophische Szene läßt sich auch daran nachweisen, daß er – anders als Plotin (s.u.) – gezielt spezifisch stoische Termini zur Widerlegung der Stoa benutzt und somit seine Gegner mit ihren eigenen Waffen schlägt [46].

[44] Diese Episode wird bei Proklos anzitiert: Fr. 69 M.-R. = 21 B.-P.

[45] Siehe I. Männlein-Robert, *Longin*, 181, 196 f., 224 f.

[46] Longin selbst wird hinsichtlich der λεκτά von späteren Platonikern polemisch in die Nähe der Stoa gerückt, siehe Fr. 61 M.-R. = 18 B.-P.

Der stoische Terminus *Anathymiasis* darf hier aufgrund seiner zentralen Bedeutung im Kontext bei Eusebios als repräsentatives Beipiel gelten. Dieser Terminus wird bereits beim Mittelplatoniker Plutarch ausgesprochen häufig verwendet, und zwar in seinen gegen die Stoiker gerichteten Schriften[47]. So setzt er sich in *De Stoicorum repugnantiis* (1052E-1053A) mit Chrysipps (!) Auffassung auseinander, daß nur der Kosmos göttlich sei. Plutarch weist mit einem argumentum ex negativo auf die Konsequenzen hin: Wenn *nur* der Kosmos göttlich sei, dann seien es Sonne, Mond, Sterne und die anderen Götter offenbar nicht, da sie ja letztlich materielle "Ausdünstungen" seien. Dann aber träfen die Prädikationen von Göttlichkeit, wie εὔδαιμον, μακάριον, αὐτοτελές auf sie nicht zu. In *De communibus notitiis* (1084F-1085B) findet sich ein interessanter Passus, der mit Longins Argumentation bei Eusebios konvergiert[48]: Auch dort ist ein enger Zusammenhang von Phantasia, Typosis, Mneme und der stoischen *Anathymiasis* greifbar. Geht man, so Plutarch, davon aus, daß die Seele eine *Anathymiasis* sei, dann müßte sie sich bei jedem Ein- und Ausatmen ständig erneuern und verändern. Damit aber seien die bekannten – Konstanz voraussetzenden – Seelenfunktionen nicht zu erklären bzw. würden hinfällig. In der platonischen Tradition vor Plotin gibt es offensichtlich einen etablierten Modus, gegen die stoische Erkenntnis- und Seelenlehre mit stoischem Vokabular zu argumentieren und diese somit zu entkräften.

Anders dagegen verhält es sich mit Plotin: Wie der Vergleich der beiden bei Eusebios genannten Texte zeigt, geht Plotin mit der stoischen Seelenkonzeption völlig anders um als die Mittelplatoniker Plutarch und Longin. Plotin nennt in seinen Schriften weder einen einzigen zeitgenössischen Stoi-

[47] Ausführlicher dazu J.P. HERSHBELL, *Plutarch and Stoicism*, in *ANRW* II 36,5, de Gruyter, Berlin-New York 1992, 3336-52.

[48] Vgl. auch zur Beseelung PLUTARCH. *de comm not.* 1084E.

ker noch Zenon, Kleanthes oder Chrysipp namentlich, obwohl er natürlich ihre Thesen diskutiert (z.B. I 6 [1],1.25-30)[49]. Überdies verwendet er keine spezifisch stoischen Begriffe. Er formuliert seine gegen die stoische Seelenlehre gerichtete Kritik nicht explizit und nicht in offener Konfrontation. Vielmehr konstruiert Plotin vor dem Hintergrund abgelehnter materialistischer (stoischer) Dogmata seine eigene immanent systematische Interpretation von Platons Seelenlehre.

II

In diesem Kontext ist ein Blick auf die Darstellung beider Platoniker in der *Vita Plotini* des Porphyrios aufschlußreich. Die Biographie Plotins ist nämlich durchwoben mit Informationen über Porphyrios früheren Lehrer Longin[50]. Auch hinsichtlich der Seelenlehre zeichnen sich dort vor der Stilisierung Plotins wichtige Differenzen zu Longin ab. Die niveauvolle Komplexität der Philosophie Plotins wird von Porphyrios dessen vordergründig dominierender Biographie eingeschrieben. In deren geradezu hagiographischer Stilisierung erscheint Plotin als beispielhafter Platoniker, dessen Leben eine ideale, harmonische Umsetzung philosophischer Überzeugungen im alltäglichen Leben widerspiegelt[51]. Da dieses Ineinander von praktischer Lebensführung und philosophischer Überzeugung von Porphyrios programmatisch konzipiert ist, sind einige Rückschlüsse auf Plotins Einstellung zur Seele aus dieser Außenansicht möglich: Bereits im aller-

[49] Siehe auch R. THIEL, *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre. Zur Verortung der stoischen Ethik im neuplatonischen System in Simplikios' Kommentar zu Epiktets 'Enchiridion'*, in Th. FUHRER-M. ERLER, in Zusammenarbeit mit K. SCHLAPBACH (Hrsgg.), *Rezeption*, 93-103, 93 f.

[50] Siehe Longin, Fr. 9-11 M.-R. = 7; 4; 11 B.-P.

[51] Dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Biographie*.

ersten Satz weist Porphyrios auf die διάθεσις des verehrten Meisters hin, nach der dieser sich schämte, «im Körper zu sein» (Porph. *vita Plot.* 1.1 f.). Über die der Gattung Biographie inhärenten Implikationen hinaus ist bereits damit die ausschließliche Orientierung Plotins auf die Seele angedeutet. Das ganze Leben Plotins, seine Lebensführung belegen dies. Als *ultima vox* Plotins findet sich wenig später die vieldiskutierte Bemerkung, daß er «das Göttliche in uns nun zum Göttlichen im All zurückzubringen versuche» (*vita Plot.* 2.26-7: τὸν ἐν ἡμῖν[52] θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον)[53]. Mit dem "Göttlichen in uns" ist der unsterbliche und daher göttliche Teil der menschlichen Seele gemeint. Oft wird in der Schilderung der Episoden die Seele Plotins als aktive und eigentliche Instanz verstanden. So wird z.B. die Bekehrung Plotins zur Philosophie des Ammonios damit eingeleitet, daß Plotin auf einen Freund stößt, der "den Willen, den Wunsch seiner Seele" versteht und ihn zu Ammonios bringt (*vita Plot.* 3.10 f.: τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς 'Αμμόνιον). Auch als der ägyptische Magier Olympios in seinen Angriffen auf Plotin scheitert und einräumt, «die seelische Macht des Plotinos sei gewaltig» (*vita Plot.* 10.6 f.: μεγάλην εἶναι τὴν τῆς ψυχῆς τοῦ Πλωτίνου δύναμιν), und Plotin selbst zugibt, diese "Angriffe" gespürt zu haben und auch seine körperliche Reaktion berichtet wird (*vita Plot.* 10.9-12), zeigt sich, daß die Seele Plotins nicht affiziert werden kann. Bezeichnend ist Porphyrios' Schilderung der engagierten und unermüdlichen Seminarsitzungen Plotins (*vita Plot.* 13.10-7). Er selbst, Porphyrios, habe drei

[52] Zur Lesart siehe C. D'ANCONA, *«To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All». Vita Plotini 2,26-27 once again*, in Th. KOBUSCH-M. ERLER (unter Mitwirkung von I. MÄNNLEIN-ROBERT) (Hrsgg.), *Metaphysik*, 517-65, 517-21.

[53] Siehe zuletzt umfassend zu den komplizierten philosophischen Implikationen C. D'ANCONA, *To Bring Back*.

Tage lang[54] in Frage und Antwort mit Plotin diskutiert, wie man sich die Verbindung von Seele und Körper vorzustellen habe und wie die Seele im Körper zu denken sei. Diese Episode darf unter anderem[55] als Beleg dafür gelten, daß diese von Porphyrios beschriebene Art der Auseinandersetzung genau der Platonischen Methode der Wahrheitssuche entsprechen soll. Die Intensität, mit der Plotin sich mit diesem Problem beschäftigt, erweist ihn in der Darstellung des Porphyrios einmal mehr als orthodoxen und exemplarischen Platoniker. Wie bei der Diskussion um die Lokalisierung der Ideen, in der Longin und Plotin unterschiedliche Standpunkte einnehmen (*vita Plot.* 20.86-104)[56], so ist auch bei der Diskussion um die Seele Porphyrios zunächst noch von Longin, seinem früheren Lehrer, beeinflußt und versteht deshalb Plotins Darlegungen nicht (vgl. *vita Plot.* 18.8-10)[57]. Somit beschreibt Porphyrios implizit Unterschiede in der Seelenlehre zwischen Plotin und Longin. Plotin selbst reagiert in den Enneadenschriften IV 3-5 [27-9], welche die Aporien hinsichtlich der Seele zum Thema haben, auf externe Anfragen zu diesem Thema (*enn.* IV 3 [27],1.1 f., s.u.; vgl. Porph. *vita Plot.* 14.10-8). Es dürfte sich hierbei ganz konkret um die Fragen des Porphyrios handeln, dessen Verständnisprobleme die genannte dreitägige Diskussion auslösen[58]. Demnach aber sind in diesen drei (bzw. eigentlich zwei)[59] Schriften Reflexe der

[54] Das scheint eine topische Angabe mit der Bedeutung "lange" zu sein, vgl. PROCL. *in Tim.* I 63.29 ff.; I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 454.

[55] Sie ist auch Beleg dafür, daß Porphyrios als Stimulans für bestimmte Darlegungen und Überlegungen Plotins, hier zur Seelenlehre fungiert.

[56] Siehe auch I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 536-40.

[57] Dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 201-6.

[58] So auch H. DÖRRIE, *Zetemata*, 18 Anm. 1; vorsichtiger H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 16 Anm. 20.

[59] Es handelt sich um ursprünglich *eine* Schrift, die von Porphyrios wahrscheinlich aufgrund der Enneadenstrukturierung in zwei Teile zer-

früheren Auffassung des Porphyrios, also der seines Lehrers Longin, zu rekonstruieren. Die Datierung bestätigt diesen Umstand; denn wie Porphyrios in seiner chronologischen Liste der Schriften Plotins vermerkt, sind *enn.* IV 3-5 [27-9] in eben den sechs Jahren entstanden, in denen er dem Plotinkreis angehört (*vita Plot.* 5.20-5; 59-64). Die in dieser Phase entstandenen Schriften aber sind, so Porphyrios (*vita Plot.* 5.5-7), nur auf sein eigenes und das Drängen des Amelios hin nach eingehenden Untersuchungen und Diskussionen in den Seminaren von Plotin schriftlich fixiert worden. Auch der Titel, den Porphyrios in seiner Ausgabe diesem Schriftenkomplex gegeben hat (*vita Plot.* 25.16-22: Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν), erlaubt es, eine Verbindungslinie zu Porphyrios' Bericht über die genannte dreitägige Diskussion über das Verhältnis von Körper und Seele zu ziehen. Auch die Antwort Plotins auf die Beschwerde eines Kommilitonen, der lernbare Regeln zum Mitschreiben verlangt (*vita Plot.* 13.12-4), weist auf den späteren Titel hin, wie ihn Porphyrios gibt (*vita Plot.* 13.15-7: ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας, εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα). Damit wiederum konvergieren die Bemerkungen Plotins selbst (*enn.* IV 3 [27]1.1-4: περὶ ψυχῆς, ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ εἰς εὐπορίαν καταστῆναι, ἢ καὶ ἐν αὐταῖς ταῖς ἀπορίαις στάντας τοῦτο γοῦν κέρδος ἔχειν, εἰδέναι τὸ ἐν τούτοις ἄπορον, ὀρθῶς ἂν ἔχοι τὴν πραγματείαν ποιήσασθαι). Direktes Interesse an Plotins Schriften über die Seele ist in einem – in der *Vita Plotini* ausschnittsweise zitierten – Brief Longins erhalten, den dieser Ende der 60er Jahre an seinen früheren, ihm noch freundschaftlich verbundenen Schüler Porphyrios richtet (Longin bei Porph. *vita Plot.* 19.7-41: Fr. 10 M.-R. = 11 B.-P.). Darin beklagt er die starken Verderbnisse in den

schnitten wurde; ein wichtiger Hinweis dafür ist das Vorhandensein eines Untertitel nur zu Schrift 1 und zu Schrift 3.

Exemplaren von Plotins *Über die Seele*[60] und erbittet von Porphyrios korrigierte Abschriften zum Vergleich. In seiner Erklärung dieses Textes (*vita Plot.* 20.1-9) verteidigt Porphyrios die von Amelios angefertigten Textexemplare als tadellos. Longins Probleme mit diesen Texten seien vielmehr darauf zurückzuführen, daß er Plotins charakteristische Art der Interpretation «nicht verstehe» (*vita Plot.* 20.7: διὰ τὸ μὴ νοεῖν τοῦ ἀνδρὸς τὴν συνήθη ἑρμήνειαν).

Die ganze *Vita Plotini* scheint als Dokument dafür konzipiert, wie die *Seele* Plotins im Körper lebt. Mit dem Apollonorakel (*vita Plot.* 22.11-63) wird der postume Erfolg eines solchen philosophischen Lebens, mithin die Unsterblichkeit der (eigentlich göttlichen) Seele vorgeführt. Daß tatsächlich die Person Plotin mitunter auf "die Seele" Plotins reduziert bzw. die Seele in gut platonischer Manier als das Eigentliche der Individuen angesehen wird, zeigt auch die Frage, die der treue langjährige Plotinschüler Amelios an das Apollonorakel gerichtet haben soll. Er fragt nämlich, «wo die Seele Plotins hingegangen sei» (*vita Plot.* 22.8 f.: ποῦ ἡ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν) und erhält das entsprechende Orakel (s.u.). In der Auslegung dieses Orakels unterstreicht Porphyrios, daß Plotin immer "schlaflos" gewesen sei, und daß seine reine Seele immer nach dem Göttlichen getrachtet habe; überdies habe Plotin alles getan, um dem (körperlichen) Leben zu entkommen (*vita Plot.* 23.3-5: ἄγρυπνος καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων καὶ ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, οὗ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἤρα). Wie Porphyrios schildert, lebt Plotin also mit seiner Lebensführung exemplarisch vor, wie es sich um das Verhältnis von Seele und Körper verhält. In der Person und im Leben Plotins, d.h. genauer sogar im körperlichen Tod als dem wichtigsten Moment im Leben[61], wird viel konkreter greifbar, was dieser in seinen

[60] Dazu I. Männlein-Robert, *Longin*, 157 Anm. 70.

[61] A. Dihle, *Die Evangelien und die griechische Biographie*, in P. Stuhlmacher (Hrsg.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Vorträge

Schriften philosophisch verhandelt und zu beschreiben sucht, nämlich die lebenslange Bemühung um die Rückkehr der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung, dem Einen[62].

Diese Darstellungsform der *Vita Plotini* macht Longin zu einer Art Gegenfigur zum idealen Philosophen Plotin. Porphyrios beschreibt sich selbst als exemplarischen Schüler und deutet in seinen konträr komponierten Episoden (z.B. *vita Plot.* 14 und 15)[63] die Unterschiede zwischen beiden Platonikern hinsichtlich der Seelenlehre vor allem als methodische an. Dominant ist aber der in der *Vita Plotini* durchscheinende theologische Zug in Plotins Philosophieren, der ein Ineinanderwirken von Ethik und Ontologie sowie eine Auffassung von Philosophie weniger als *ars vitae*, denn als *ars moriendi* bzw. *redeundi* und somit einen typischen neuplatonischen Zug dokumentiert[64].

III

Von hier aus erhellen die methodischen Differenzen zwischen Longin und Plotin als solche des lebensweltlichen Ho-

vom Tübinger Symposium 1982, Narr, Tübingen 1983, 383-411, 399. Die Bedeutung des Todes in der Philosophenbiographie (ausgehend von Platons *Phaidon*) unterstreicht F. WEHRLI, *Gnome, Anekdote und Biographie*, «Museum Helveticum», XXX (1973) 193-208, 194. Zur thanatographischen Rahmung der *Vita Plotini* siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Biographie*, 583-7.

[62] Die Plotinischen Begriffe für den Abstieg der Seele in den Körper sind κάθοδος, für den Aufstieg, die Rückkehr ἐπιστροφή (IV 8 [6],3.6; 4.2; vgl.. 7.26), ἀπαλλαγή, φυγή (VI 9 [9],11.50 f.). Allgemein zur Plotinischen Psychologie siehe H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*.

[63] Dazu ausführlich I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin*, 140-50; 289 f.

[64] Siehe grundlegend M. ERLER, *Hellenistische Philosophie als 'Praeparatio Platonica' in der Spätantike (am Beispiel von Boethius' 'Consolatio Philosophiae')*, in Th. FUHRER-M. ERLER, in Zusammenarbeit mit K. SCHLAPBACH (Hrsgg.), *Rezeption*, 105-22, 105-7.

rizontes ihre Lehrtätigkeit. Durch die rhetorische Darbietung wird deutlich, daß Longin – anders als Plotin – auf Öffentlichkeitswirkung abzielt und somit seine Philosophie auch exoterisch vertritt[65]. Zu erinnern ist hier an die zeitgenössische Situation der Philosophie in Athen, wo neben der weit verbreiteten Form des privat organisierten philosophischen Unterrichts seit 176 n.Chr. staatlich finanzierte Lehrstühle für die vier großen philosophischen Haireseis der Platoniker, Peripatetiker, Stoiker und Epikureer vorhanden waren, die bis weit ins dritte Jahrhundert hinein als Institutionen fortbestanden haben dürften[66]. Longin, der in wohl privatem Rahmen als Philosoph und Rhetor lehrt, ist somit in ein philosophisch-gesellschaftliches Umfeld eingebunden, in dem Diskussionen und argumentative Debatten zwischen den Anhängern der einzelnen Haireseis durchaus üblich gewesen sein müssen (s.o., seine Diskussion mit dem Stoiker Medios). Allein die literarische, sympotisch drapierte Schilderung des Porphyrios von einer Platoneiafeier bei Longin in Athen (Fr. 15 M.-R. = 10 B.-P.) läßt noch erkennen, daß Longin als berühmter Kritikos am gesellschaftlichen Leben aktiv teilnimmt und seine philosophischen Überzeugungen entsprechend präsentiert. Auch im Epilog seiner Schrift über die Seele erscheint Longin als wortgewaltiger und auch argumentativ überzeugender Verfechter seiner philosophischen Ansichten und aktiver Verteidiger Platons. Freilich stellt Philosophie für Longin keine primäre religiös-theologische, sondern eine vorwiegend intellektuelle Aufgabe dar. So argumentiert er in seinem Kampf

[65] Vgl. dazu auch J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Steiner, Wiesbaden 1989, 86-99.

[66] Siehe Porph. *vita Plot.* 15.18-21, der hier den platonischen Diadochos Euboulos nennt; H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, III: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 135-9; ferner auch 121-35.

für die Unsterblichkeit der Seele nach Platon z.B. mit dem etablierten Götterkosmos; er behält also, anders als Plotin (vgl. *vita Plot.* 10.33-6) die herkömmlichen Götter als (zumindest) formale Größen bzw. Instanzen in seiner Argumentation bei, die in der Konsequenz der als frevlerisch gebrandmarkten stoischen und epikureischen Auffassung nur Dampf- und Rauchgebilde wären.

Die lebensweltliche Situation Plotins hingegen ist eine völlig andere: Er lebt in Rom, einer Stadt, in der für diese Zeit – zumindest anhand der bisher bekannten Zeugnisse[67] – keine philosophische Szene im engeren Sinne erkennbar ist, im Haus einer reichen Gönnerin, zusammen mit Schülern in enger Lebensgemeinschaft und erklärt in durchaus offenen Seminaren die Philosophie Platons. Der Kreis um Plotin bzw. dessen Lebensführung im engen, eher weltabgewandten esoterischen Kreis erscheint als eine Lebensgemeinschaft, wo unter der Ägide eines charismatischen Lehrers eine im zeitgenössischen Kontext neuartige Form des Philosophierens gepflegt wird. Im Vergleich zu Longin scheint eine gewisse Isolation gegenüber den philosophischen Zentren wie Alexandria und Athen spürbar zu sein, obwohl durchaus brieflicher Austausch stattfindet[68] und Kontakte über Schüler wie Amelios (*vita Plot.* 17) und Porphyrios (*vita Plot.* 19-20) gepflegt werden. Obgleich Plotin die Lehren der materialistischen Philosophen ganz ähnlich wie Longin mit dem konventionalisierten Arsenal an Gegenargumenten widerlegt, scheinen weniger derartige Auseinandersetzungen für ihn von besonderer Relevanz gewesen zu sein als vielmehr die auch in seinen (um 265 entstandenen) Schriften greifbaren Wendungen gegen die im Rom dieser Zeit einflußreichen (christlichen) Gnostiker (*vita*

[67] Für die Zeit bis ins 2. Jh.n.Chr. siehe J. HAHN, *Philosoph*, 148-55.

[68] Z.B. mit den Diadochen in Athen (*vita Plot.* 15.18-26) und mit Longin (20.86-105 [*verba Longini*]).

Plot. 16). Eine Abgrenzung ihnen gegenüber scheint vordringlicher zu sein als die gegen Stoa und Epikur, da gerade in theologischer Hinsicht Übereinstimmungen mit Plotins Hypostasensystem zu erkennen waren[69]. Doch führt Plotin auch diese Diskussionen nicht im Modus offener Polemik, sondern differenziert seine eigenen Standpunkte sorgfältig gegenüber denen der Gnostiker, die bei ihm - vermutlich aus polemischen Erwägungen - anonym bleiben[70].

[69] Ausführlich P. KALLIGAS, *Plotinus against the Gnostics*, in J. DILLON (ed.), *Essays on the Platonic Tradition*, «Hermathena», CLXIX (2000) 115-28, 119-21.

[70] P. KALLIGAS, *Gnostics*, 124-7.

Elena Gritti
(Università degli Studi di Milano)

LA ΦΑΝΤΑΣΙΑ PLOTINIANA TRA ILLUMINAZIONE INTELLETTIVA E IMPASSIBILITÀ DELL'ANIMA

Ringrazio Alessandro Linguiti per aver discusso con me in più occasioni l'argomento di questo studio.

Gli studi sul ruolo dell'immaginazione nella psicologia plotiniana [1] sono spesso condizionati da almeno due schematismi nei quali è facile incorrere: da un lato, essa viene collocata tra διάνοια ed αἴσθησις, a fungere da ponte tra le potenze conoscitive dell'anima, e chiamata in causa soprattutto riguardo alla conoscenza dei sensibili; dall'altro, i due φανταστικά la cui esistenza è ipotizzata in *Enneadi* IV 3 [27],31 vengono spesso intesi come facoltà distinte. Come tutti gli schematismi, anche questi possiedono una validità parziale e perciò non esauriscono la questione, né rendono pienamente

[1] Si vedano E.W. WARREN, *Imagination in Plotinus*, «Classical Quarterly», n.s. XVI (1966) 277-85; H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, 88-99 e ID., *Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory*, in R. BAINE HARRIS (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk (Virginia) 1976, 41-58, rist. in H.J. BLUMENTHAL, *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum, Aldershot 1993 (cap. VII); E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Grigoris, Athènes 1980; E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sense-perception*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 107-12; G. WATSON, *Phantasia in Classical Thought*, Galway University Press, Galway 1988, 96-103 e ID., *The Concept of "Phantasia" from the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism*, in *ANRW* II 36,7, de Gruyter, Berlin-New York 1994, 4765-810, partic. 4793-7. Si vedano, inoltre, M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, CUECM, Catania 1998, 73-96, D. NIKULIN, *Matter, Imagination and Geometry. Ontology, Natural Philosophy and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes*, Ashgate, Aldershot 2002, 175-9, e L. RIZZERIO, *Plotin et la notion d'"imagination"*, in D. LORIES-L. RIZZERIO (éds), *De la phantasia à l'imagination*, Peeters, Louvain-Namur 2003, 79-102.

ragione della sua complessità. Le difficoltà a cui danno adito appaiono ancora maggiori quando si consideri lo statuto peculiare della φαντασία, che sembra sfuggire ad una definizione unilaterale della propria natura e funzione.

L'immaginazione costituisce senza dubbio un *trait d'union* tra attività psichiche inferiori, quali sensazione e desiderio, e superiori, come il ragionamento discorsivo. Ma se vogliamo andare oltre questa mera constatazione e comprendere in che modo ciò sia possibile, dovremo indagare come la facoltà immaginativa esplica la sua funzione. Si troverà allora che essa non solo mette a disposizione della ragione i dati raccolti dai sensi, ma riduce a conoscenza quasi-sensibile i concetti intelligibili e così interviene anche nei rapporti tra intelletto e διάνοια; in tal modo essa rende accessibili al pensiero psichico oggetti che per natura sono "esterni", e perciò estranei, al livello dianoetico. Una volta comprese le conseguenze di entrambi i processi, risulterà insufficiente spiegare la medietà della φαντασία ricorrendo solo alla sua attitudine a volgersi, metaforicamente, sia "verso l'alto", guardando agli intelligibili, sia "verso il basso", operando sui dati sensibili. Leggiamo in *enn.* IV 4 [28],3.10-2 che l'anima, poiché «possiede tutte le cose in secondo grado ed in maniera non così perfetta» (ἔχει πάντα δευτέρως καὶ οὐχ οὕτω τελείως), può diventare tutte le cose (πάντα γίνεται), assumendo l'essere delle realtà alle quali di volta in volta rivolge la sua attenzione, con un moto duplice che le è reso possibile dalla sua posizione di frontiera (μεθόριον οὖσα [...] ἐπ' ἄμφω φέρεται) [2]. Quando sia gli intelligibili sia i sensibili pervengono alla facoltà in cui risiede l'io dell'individuo, ovvero alla διάνοια [3], l'anima li possiede δευτέρως.

[2] Sulle due direzioni in cui l'anima può volgersi cfr. per es. IV 6 [41],3.5-19 e IV 8 [6],7.

[3] Sulla parte dianoetica dell'anima, intermedia fra intelletto e sensazione e perciò sede dello ἡμεῖς, cfr. H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 109-11 e H.S. SCHIBLI, *Apprehending our Happiness. 'Antilepsis' and the Middle Soul in Plotinus, Ennead I 4.10*, «Phronesis», XXXIV (1989) 205-

Forse in questo passo Plotino non intende solo denotare la debolezza del pensiero discorsivo a confronto con quello immediato e atemporale dell'Intelletto. Considerato il duplice orientamento dell'anima, l'avverbio potrebbe alludere alla conoscenza consapevole, che è secondaria e meno perfetta rispetto a quella inconscia perché il riconoscimento dell'alterità tra soggetto e oggetto ne impedisce l'identificazione; prevale, cioè, il senso dell'avere certi oggetti di conoscenza come altro da sé. Ciò indicherebbero anche le parole οὐχ οὕτω τελείως [4]: nella ragione dianoetica non c'è assimilazione, né quella che ha luogo in massimo grado nell'intelletto né quella con cui per Aristotele avviene la sensazione, tramite astrazione della forma sensibile. Nelle righe che precedono quelle ora citate, Plotino attribuisce alla memoria, «forza» (ἰσχύς) che dipende dall'immaginazione [5], il ruolo di determinare la condizione

19, partic. 212-4. Un esempio di asserzione esplicita in questo senso si può leggere in PLOT. *enn.* v 3 [49],3.35-9.

[4] È noto che l'anima ha in sé gli intelligibili (cfr. per es. PLOT. *enn.* I 1 [53],8.6-8); ciò indurrebbe ad integrare così la traduzione: «in maniera non così perfetta [*scil.* come l'Intelletto]». In realtà, πάντα si riferisce anche ai sensibili e quindi δευτέρως e οὐχ οὕτω τελείως designano una modalità di "possesso" che riguarda entrambi i tipi di oggetti. Un'osservazione testuale: del καὶ che in IV 4 [28],3.10 precede οὐχ οὕτω τελείως Kirchhoff propose l'espunzione, rifiutata da Henry e Schwyzer, ma accolta da Harder e da Bréhier, i quali pongono una virgola dopo δευτέρως e collegano οὐχ οὕτω τελείως a πάντα γίνεται. Alla luce della spiegazione data sopra, mentre l'atetesi di καὶ potrebbe apparire non del tutto assurda (personalmente propendo per conservarlo, magari conferendogli una lieve sfumatura esplicativa rispetto a δευτέρως), è da rifiutare il legame di οὐχ οὕτω τελείως con πάντα γίνεται.

[5] Cfr. PLOT. *enn.* IV 6 [41],3.55 e IV 3 [27],29. Memoria è la potenza attiva, non semplicemente ricettiva e conservativa, con cui l'anima rivolge la sua attenzione a cose non più presenti; quanto più questa potenza è rafforzata, ossia quanto più intensa è la capacità di concentrazione, tanto maggiori risultano la rapidità con cui il ricordo affiora e la sua persistenza; cfr. IV 6 [41],3.19-25. Sul tema della memoria si vedano E.W. WARREN, *Memory in Plotinus*, «Classical Quarterly», n.s. XV (1965) 252-

dell'anima, che «è e diventa quello di cui si ricorda» (οὗ μνημονεύει, ἐκεῖνό ἐστι καὶ γίνεται)[6].

Quanto alle due facoltà immaginative, Plotino le introduce per spiegare l'esistenza di ricordi sia nell'anima superiore, radicata nell'Intelletto, sia in quella inferiore, esposta ai condizionamenti corporei[7]. Tuttavia, egli stesso avverte i rischi di schematismo insiti in tale ipotesi ed esplicitamente ne

60, H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 80-8, C. GUIDELLI, *Note sul tema della memoria nelle 'Enneadi' di Plotino*, «Elenchos», IX (1988) 75-94.

[6] PLOT. *enn.* IV 4 [28],3.6. La memoria entra in gioco quando l'anima, compiacendosi di alterità e individualità (con un atto di τόλμα, per cui cfr. V 1 [10],1.3-5), rinuncia all'unità che le è garantita nella sua sede originaria: in quanto ricorda gli intelligibili che lì contemplava, l'anima è trattenuta "in alto" o comunque le rimane aperta la via del ritorno, mentre la memoria dei sensibili la trascina "verso il basso", nell'inganno della somiglianza (cfr. IV 6 [41],3.9-10 e 74) e nella dispersione che nasce dalle sensazioni (cfr. IV 4 [28],3.1-6). Infatti, quando il συναμφότερον si lascia dominare dalla molteplicità delle cose che percepisce, sorgono φαντασίαι «acquisite» dall'esterno (ἐπικτήτους) e sempre «nuove» (καινάς) che, rompendo l'accordo tra le parti dell'anima, ne ostacolano moti e attività e gettano nell'incertezza la facoltà a cui spetta deliberare sul comportamento dell'individuo (cfr. IV 4 [28],17.8-19).

[7] Cfr. PLOT. *enn.* IV 3 [27],27 e 31.12 sgg. Secondo E.W. WARREN, *Imagination*, la «sensitive imagination» si oppone alla «conceptual imagination» e, in parallelo, la «sensible memory» alla «conceptual memory». Per la dottrina dell'anima non discesa rinvio a A. LINGUITI, *Plotino sulla felicità dell'anima non discesa*, in A. BRANCACCI (a cura di), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Atti del II Colloquio Internazionale (Roma, 21-23 settembre 2000), Bibliopolis, Napoli 2001, 213-36, partic. 213-20, a C. D'ANCONA, *«To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All». Vita Plotini 2,26-27 Once Again*, in TH. KOBUSCH-M. ERLER (unter Mitwirkung von I. MÄNNLEIN-ROBERT) (Hrsgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, Saur, München-Leipzig 2002, 517-65, ed all'introduzione di C. D'ANCONA *et alii*, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco")*, Il Poligrafo, Padova 2003, partic. 47-65 (cfr. anche, alle pp. 205-8, le nn. *ad* IV 8 [6],8.1-2 e 8.2-3).

previene e contesta una spiegazione semplicistica: non bisogna pensare, precisa Plotino, che una di queste potenze sia orientata agli intelligibili e l'altra esclusivamente ai sensibili, perché l'assenza di comunicazione tra i due piani, a livello psichico, comporterebbe l'esistenza di due viventi indipendenti, ciascuno con le proprie immagini anche quando le due anime siano unite. In realtà, l'immagine è sempre unica: in condizioni di armonia, il φάντασμα elaborato dall'anima inferiore accompagna, «come ombra» (οἷον παρακολουθούσης σκιᾶς), quello dell'anima superiore, come una piccola luce che si insinui in una luce più forte (ὑποτρέχοντος οἷον μικροῦ φωτὸς μείζονι); quando, invece, interviene un disaccordo (μάχη e διαφωνία) anche l'immagine seconda si rende visibile di per sé (ἐκφανής) e noi non comprendiamo che essa appartiene all'anima inferiore, perché dell'anima ci sfugge la duplice natura[8].

Nello studio della psicologia plotiniana è opportuno non affidarsi a rigide partizioni dell'anima o gerarchie delle sue funzioni. In che cosa consiste, allora, l'accordo tra le due immaginazioni? Sembra trattarsi non di due facoltà distinte, ma di due modi di procedere della medesima facoltà, afferente alla parte dell'anima intermedia tra quella intellettiva (che nella condizione migliore pensa senza φαντασία e quindi senza coscienza) e la φύσις (che agisce ἀφαντάστως)[9]. È sul piano

[8] Cfr. PLOT. *enn.* IV 3 [27],31.2-20.

[9] Cfr. PLOT. *enn.* I 4 [46],10.17-9 (sull'intellezione inconscia), III 6 [26],4.21-3 e III 8 [30],4.22-9 (sulla contemplazione ἀμυδροτέρα della natura, simile a quella di chi sogna). La coscienza, detta συναίσθησις, παρακολούθησις o «riflessione cosciente», ἀντίληψις o «percezione cosciente» (accolgo le traduzioni proposte in A. LINGUITI, *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi, I 4-I 5*, Introduzione, traduzione e commento, LED, Milano 2000, 116-7), costituisce la seconda funzione che dipende dalla facoltà immaginativa; cfr. E.W. WARREN, *Consciousness in Plotinus*, «Phronesis», IX (1964) 82-97; H.-R. SCHWYZER, *"Bewusst" und "Unbewusst" bei Plotin*, in AA.VV., *Les sources de Plotin* ("Entretiens sur l'Antiquité Classique" V), Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960, 343-

della φαντασία, diretta dalla ragione discorsiva, che avviene l'incontro tra i contenuti intellettivi, insiti nella natura più nobile e vera dell'anima, e le forme sensibili ricavate dalle cose esterne. L'esperienza percettiva conosce separando le qualità sensibili di un oggetto, proiezioni e immagini (εἴδωλα) della sua essenza (λόγος), dal supporto materiale sul quale appaiono[10]; il processo di "astrazione" con cui ciò avviene assolve la duplice funzione di purificare dalla materialità e unificare il molteplice. Il dato così acquisito va riconosciuto quale «ombra» e riflesso affievolito dell'intelligibile; questo, in sé manifesto in quanto unitario, nella facoltà immaginativa incontra il suo corrispettivo "sensibile", sia pur al prezzo di perdere parte della propria indivisibilità ed evidenza, dandosi a vedere in maniera indebolita e offuscata. La φαντασία che aspira all'autoevidenza, allora, potrebbe essere intesa come quella che non aspetta l'illuminazione intellettiva mediata dal vaglio critico (ἐπίκρισις) della διάνοια; ma ciò risulterà più chiaro in seguito.

L'immaginazione, dunque, si configura come "luogo" psichico di confine per eccellenza, grazie al quale lo statuto ontologico dell'anima, al confine tra intelligibile e sensibile, trova un riflesso nella dinamica gnoseologica con cui l'anima individuale conosce gli enti di entrambi i mondi, ma non gli uni indipendentemente dagli altri. È agevole ammettere che ciò vale per i sensibili: la loro individualità non è disponibile alla conoscenza se non grazie al riferimento al corrispondente νόημα. Ma nel caso degli intelligibili occorre chiedersi se diventino λόγοι in virtù di una reminiscenza stimolata dal sen-

78 e H.S. Schibli, *Apprehending*. In base a Plot. *enn.* I 1 [53],11.1-8 la luce intellettiva agisce sul «noi» quando raggiunge il μέσον dell'anima, e c'è ἀντίληψις quando le facoltà della parte intermedia dell'anima passano dalla potenza all'atto e si rivolgono verso l'alto o verso il basso.

[10] A questo proposito si veda E.K. Emilsson, *Cognition and its object*, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 217-49.

sibile oppure se la loro riduzione alla sfera di διάνοια e φαντασία avvenga "automaticamente", a causa della caduta dell'anima e del suo commercio con il corporeo; in tal caso, essi sarebbero, per così dire, sempre "a portata di mano"[11] nel processo conoscitivo e basterebbe portarli a coscienza. E ancora, per Plotino esistono sia intellezione sia produzione senza φαντασία; ma quali sono i rapporti tra gli stati intermedi, ovvero tra formula discorsiva e traduzione figurativa? Il presente studio non intende approdare a risposte definitive, ma semplicemente offrire alcuni motivi su cui riflettere prima di valutare le soluzioni possibili.

In quanto facoltà di un εἶδος, che come tale opera senza bisogno di organi corporei, la φαντασία è l'attività con cui l'anima indirizza la sua attenzione a particolari oggetti di conoscenza attraverso una sorta di "ricezione impassibile". Con questo concetto ossimorico esprimiamo sia il rifiuto plotiniano della gnoseologia stoica, materialistica, e di quella aristotelica, nella misura in cui questa fonda la verità della sensazione sulla passività dell'organo di senso, sia l'intento di ricondurre alla dimensione dianoetica e intellettiva anche i processi psichici che riguardano il sensibile.

L'impassibilità dell'anima impedisce di considerare le sensazioni come affezioni o «impressioni» lasciate da una sorta di sigillo (τυπώσεις o ἐνσφραγίσεις) su una materia plasmabile[12];

[11] Πρόχειρα, per dirla con PLAT. *Theaet.* 198D7 (cfr. PLOT. *enn.* I 1 [53],9.13-5).

[12] All'inizio del trattato IV 6 [41], Plotino dichiara che lo stimolo a indagare la vera natura di sensazione e memoria deriva dall'insoddisfazione che nasce dalle tesi, fra loro inseparabili, per cui le sensazioni sono impressioni e la memoria si fonda sulla persistenza di impronte. Cfr. anche la sintesi di PLOT. *enn.* III 6 [26],3.27-35 sulla immutabilità dell'anima, i cui atti la lasciano priva di alterazione; cfr. in particolare le righe 28-30: συγχωροῦμεν καὶ μνήμας οὐ τύπους ἐναποσφραγιζομένους οὐδὲ τὰς φαντασίας ὡς ἐν κηρῷ τυπώσεις. La questione e la polemica antistoica sono già presenti in PLOT. *enn.* IV 7 [2],6, cfr. in particolare le righe 37-48: se l'anima fosse corporea, la sensazione sarebbe simile all'im-

esse, al contrario, sono «attività riguardo ad affezioni» e si esplicano in «giudizi» (οὐ πάθη [...] ἐνεργείας δὲ περὶ παθήματα καὶ κρίσεις)[13]. Un εἶδος perennemente stabile ed in se stesso immobile, quali sono la parte più elevata dell'anima e perfino quella affettiva[14], non è suscettibile di moti di «turbamento o in generale affezione» (ταραχὴν ἢ ὅλως πάθος), ai quali invece tutto ciò che è corporeo soggiace proprio a causa della forma: è questa a determinarli, perché la sua natura consiste nell'essere ἐνέργεια e nel produrre in virtù della sola presenza (nella fattispecie nel produrre πάθη nella materia di cui appunto è forma)[15]. Ricevere un τύπος significa subire un πάθος[16] quando una forma altera la materia nella quale si attua; in tal senso, poiché presuppone la concezione dell'anima come una *tabula rasa* in attesa che oggetti esterni lascino su di essa impronte più o meno profonde e dai contorni più o meno nitidi, il lessico stoico è fuorviante. Plotino però non si limita a contestarlo: piuttosto lo rivaluta separandolo, per quanto possibile, da istanze materialistiche e liberando il campo dagli equivoci stoicheggianti incompatibili con la pro-

primersi di segni sulla cera o in corpi umidi e perciò non sarebbe possibile percepire e ricordare cose sempre nuove; se poi le impronte perdurassero, ad un certo punto non ci sarebbe più spazio per altre. Sulla dottrina stoica della rappresentazione mentale, πάθος e τύπωσις nell'anima, cfr. *S.V.F.* I 141 e 484, II 52-70 e 343.

[13] Cfr. PLOT. *enn.* III 6 [26],1.1-6. Le passioni coinvolgono il corpo, mentre il giudizio avviene nell'anima e non è passione, perché in tal caso occorrerebbe risalire ad un giudizio che risulterebbe essere a sua volta passione, quindi ad un altro ancora e così via all'infinito. Il giudizio, sembra di poter desumere da questo passo, conferisce ai πάθη una "stabilità" gnoseologica che essi non possono darsi autonomamente e reciprocamente. Sulla sensazione in Plotino cfr. E.K. EMILSSON, *Sense-perception*, 14.

[14] Cfr. PLOT. *enn.* III 6 [26],1-3 (sull'impassibilità dell'anima) e 4 (sul παθητικόν e in particolare le righe 30-1 e sgg. sulla sua natura non corporea, ma di εἶδός τι).

[15] Cfr. PLOT. *enn.* III 6 [26],4.34-43.

[16] Cfr. PLOT. *enn.* III 6 [26],1.7-8.

pria dottrina psicologica. Ed ecco che il termine τύπος e, vedremo, perfino la metafora dell'impronta lasciata sulla cera ambiscono a descrivere il processo conoscitivo che avviene sul piano psichico della φαντασία. Questa sembra appunto ricevere in sé τύποι sia dei sensibili sia degli intelligibili, poiché il modo d'essere (τρόπος) delle impressioni, «in generale diverso da come si è supposto», è assimilabile all'atto del pensiero (νόησις), in grado di conoscere senza patire [17].

Nel trattato IV 3 [27] Plotino sostiene che nel percepire, il cui soggetto è il συναμφότερον, mentre il corpo subisce l'affezione (πάσχει), l'anima «riceve l'impressione» (παραδεχομένης τὴν τύπωσιν) o il giudizio che essa elabora in conseguenza dell'affezione corporea (τὴν κρίσιν, ἣν ἐποιήσατο ἐκ τοῦ παθήματος τοῦ σώματος) [18]. Merita notare che nel passo in questione sia τὴν τύπωσιν sia τὴν κρίσιν sono complemento oggetto del medesimo verbo παραδέχεσθαι; la seconda *iunctura* (παραδέχεσθαι τὴν κρίσιν) non può che essere intesa in accezione non materialistica e tale valore si riverbera anche sulla prima *iunctura* (παραδέχεσθαι τὴν τύπωσιν) che, data l'affinità terminologica con fonti stoiche, è esposta a maggiori rischi di fraintendimento. A differenza della percezione, la memoria appartiene alla sola anima. E alla possibile obiezione per cui, pur ammettendo che sia l'anima a ricordare, essa, in quanto legata al corpo, potrebbe «modellare le impronte dei sensibili» (ἀναμάττεσθαι [...] τοὺς τῶν αἰσθητῶν τύπους) e conservarle in una sede corporea in modo tale che non scorrano via [19], Plotino risponde chiarendo appunto come inten-

[17] Cfr. la dichiarazione esplicita in PLOT. *enn.* III 6 [26],1.8-11: ἣν δ' ὅμως λέγειν καὶ περὶ τῶν καλουμένων τυπώσεων, ὡς ὁ τρόπος ὅλως ἕτερος ἢ ὡς ὑπείληπται, ὁποῖος καὶ ἐπὶ τῶν νοήσεων ἐνεργειῶν καὶ τούτων οὐσῶν γινώσκειν ἄνευ τοῦ παθεῖν τι δυναμένων. Sul fatto che sia la conoscenza dei sensibili sia quella degli intelligibili non possano avvenire tramite τύποι intesi nel senso tradizionale cfr. IV 6 [41],2.

[18] Cfr. PLOT. *enn.* IV 3 [27],26.1-12.

[19] Cfr. PLOT. *enn.* IV 3 [27],26.25-9.

dere i τύποι. L'essenza impassibile e inestesa dell'anima non può accogliere in sé impressioni che siano grandezze estese (e infatti οἱ τύποι οὐ μεγέθη [*scil.* εἰσί]); né bisogna postulare una materia che opponga resistenza passiva all'imprimersi dall'esterno di qualcosa che sia parimenti materiale, come avviene nel caso di marchi lasciati da sigilli sulla cera (οὐδ' ὥσπερ αἱ ἐνσφραγίσεις οὐδ' ἀντερείσεις ἢ τυπώσεις [...] μηδ' ὥσπερ ἐν κηρῷ)[20]. Ciò nonostante, anche la conoscenza impassibile con cui l'anima riceve tracce immateriali degli oggetti sensibili sembra richiedere una sorta di ricettacolo psichico sul quale i τύποι scorrano senza produrre alterazione.

La facoltà con cui l'anima coglie i sensibili ha «percezione cosciente» (ἀντιληπτικὴν εἶναι) non degli oggetti stessi, bensì «delle impronte che si generano nel vivente a partire dalla sensazione» (τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῴῳ τύπων) e che sono «già degli intelligibili» (νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα)[21]: si tratta, evidentemente, dei τύποι che si formano nel φανταστικόν. Che nel passo in cui leggiamo questo venga implicitamente chiamata in causa l'attività immaginativa risulta anche dalle righe in cui Plotino definisce la «sensazione esterna», quella che si avverte con il concorso del corpo, come εἴδωλον di un'altra sensazione, che avviene "dentro", cioè nell'anima, e che è più vera perché simile alla contemplazione impassibile di sole forme (εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς [...] θεωρίαν). Se adduciamo a confronto *Enneadi* IV 8 [6],8.10-1 troviamo che il contesto dell'intero capitolo suggerisce di scorgere la φαντασία dietro l'espressione «facoltà sensitiva interna» (τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει). Degli spettacoli che l'anima contempla grazie alla sua originaria condizione di intelletto, il «noi» non ha coscienza se non quando il νοηθέν discenda fino al livello della sensazione (τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἴσθησιν

[20] Cfr. PLOT. *enn.* IV 3 [27],26.29-34.

[21] Cfr. PLOT. *enn.* I 1 [53],7.9-14.

ἥκῃ καταβαῖνον), poiché la conoscenza consapevole, condizionata dalla distinzione tra soggetto e oggetto o, in altri termini, dall'avere e non dall'essere ciò che viene conosciuto, richiede il coinvolgimento dell'anima intera, non solo di una sua parte (οὐ γὰρ πᾶν, ὃ γίγνεται περὶ ὁτιοῦν μέρος ψυχῆς, γινώσκομεν, πρὶν ἂν εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν ἥκῃ); così, per esempio, la conoscenza del desiderio avviene nel momento in cui lo si coglie oltre che con la facoltà desiderativa, anche con sensazione interna o ragione dianoetica[22].

Poiché l'attività psichica necessita di comunicazione e interazione tra le diverse facoltà, le informazioni relative ad un medesimo oggetto o moto psichico e conosciute a vari livelli devono essere rese omogenee, in vista di un confronto critico ad opera della ragione. Affinché l'anima prenda coscienza degli intelligibili che contempla e con i quali si identifica quando gode di vita intellettiva, essi devono in qualche modo pervenire a tutta l'anima, anche alle sue facoltà inferiori, governate dal διανοητικόν; d'altra parte, in nome dell'unità dell'anima e della necessità di conoscenza complessiva che ne consegue, anche le informazioni fornite dai sensi devono in qualche modo essere tradotte in dati su cui possano agire le facoltà cognitive superiori. All'immaginazione spetta elaborare τύποι immateriali sia degli intelligibili sia dei sensibili, secondo modalità differenti ma finalizzate a convergere; in tal senso la si può definire come una «sensazione che annuncia e rivela» (οἷον αἴσθησις ἀπαγγελτικὴ καὶ μηνυτική)[23].

Trovandosi in mezzo, [*scil.* l'anima] li percepisce (αἰσθάνεται) entrambi [*scil.* intelligibili e sensibili], e i primi si dice che li pensi una volta che sia giunta a ricordarsene, se con essi entra in rapporto; li conosce, infatti, perché in un certo modo è quelli; li conosce, infatti, non perché essi risiedano in lei (οὐ τῷ ἐνιζάνειν αὐτά), ma perché in un certo modo li possiede e li

[22] Cfr. PLOT. *enn.* IV 8 [6],8.6-11.

[23] Cfr. PLOT. *enn.* IV 4 [28],17.11-5.

vede ed è quelli in maniera più oscura e, per il fatto che per così dire si sveglia dall'oscurità, essa diventa più evidente e passa da potenza ad atto (τῷ πως ἔχειν αὐτὰ καὶ ὁρᾶν αὐτὰ καὶ εἶναι αὐτὰ ἀμυδρότερον καὶ γίνεσθαι ἐκ τοῦ ἀμυδροῦ τῷ οἷον ἐγείρεσθαι ἐναργεστέρα καὶ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἰέναι). E nello stesso modo le cose sensibili, per così dire venuta in contatto anche con esse (οἷον συναψάμενα), [*scil.* l'anima] da se stessa le fa per così dire risplendere e fa in modo che le stiano davanti agli occhi (παρ' αὑτῆς οἷον ἐκλάμπειν ποιεῖ καὶ πρὸ ὀμμάτων εἶναι ἐργάζεται), poiché la sua potenza rispetto ad esse è pronta e sul punto, per così dire, di partorire (Plot. *enn.* IV 6 [41],3.10-9).

Anche in queste parole possiamo scorgere una menzione implicita del ruolo della φαντασία. Lo suggeriscono alcuni indizi: innanzitutto, l'uso di αἰσθάνεται ad indicare, insieme alla conoscenza dei sensibili, quella degli intelligibili potrebbe non essere semplicemente un'estensione generica del termine, ma alludere al fatto che essi vengono colti quasi sensibilmente grazie alla "visione interiore" resa possibile dalla φαντασία [24]; da questa poi, come sappiamo, dipende la memoria, puntualmente ricordata. È significativa, inoltre, la precisazione che l'anima in un certo senso possiede gli intelligibili senza che essi abbiano sede in lei e perciò «li vede», quasi identificandosi con una loro immagine "oscura" che si fa manifesta qualora l'anima si risvegli dal suo torpore. La φαντασία ha un rapporto privilegiato con la vista [25], la sensazione più evidente (ἐναργεστάτη) [26], che si attua solo se vi è distanza tra soggetto

[24] In PLOT. *enn.* IV 4 [28],3.7-9 leggiamo che la φαντασία non consiste nel possesso dei suoi oggetti (οὐ τῷ ἔχειν), bensì in un vedere a cui segue una corrispondente disposizione (οἷα ὁρᾷ, καὶ [οἷα] διάκειται), a tal punto che quando «vede» i sensibili (κἂν τὰ αἰσθητὰ ἴδῃ) ne condivide l'«abisso» (βάθος).

[25] Tanto che, per ès. in PLOT. *enn.* IV 3 [27],29.26, il φάντασμα viene detto ὅραμα.

[26] Cfr. PLOT. *enn.* IV 6 [41],1.11-4 e PLAT. *Phaedr.* 250C8-D4. Sulla

e oggetto, non quando l'oggetto si trovi dove è il soggetto[27]. Notiamo, ancora, che l'ambito proprio dell'immaginazione è quello dell'ambivalenza, sia perché la sua attività si esplica in due direzioni, sia perché l'immagine nel contempo rivela e nasconde la natura dell'originale: è la sfera (metaforica in senso lato) dello οἷον, utile a connotare la distanza che si estende fra oscurità (ἀμυδρότης) ed evidenza (ἐνάργεια).

Nel seguito del passo, con l'aggiunta di οἷον a συναψάμενα[28] Plotino distingue il modo in cui l'anima grazie all'immaginazione entra in rapporto con i sensibili dall'affezione che si verifica nel soggetto senziente quando si trova di fronte all'oggetto sensibile e che riguarda soltanto il corpo, perché perfino nella sensazione l'anima si sottrae al "contatto". Ma soprattutto merita porre in rilievo anche in questo contesto il riferimento all'atto visivo: l'anima si pone come «davanti agli occhi» (πρὸ ὀμμάτων) i sensibili e a tal fine deve farli οἷον ἐκλάμπειν, "illuminarli" traendo da sé la luce necessaria. Analogamente, nella visione la luce è indispensabile affinché il visibile sia effettivamente visto; ed il legame tra vista e φαντασία, mediato proprio dalla luce, è esplicito fin da Aristotele, che lo enuncia attraverso l'etimologia[29].

Nei confronti delle cose esterne, di cui l'anima dapprima coglie le forme sensibili separate dalla materia, ma scisse an-

percezione visiva, che secondo Plotino dipende da un rapporto di συμπάθεια, cfr. E.K. Emilsson, *Sense-perception*, 36-62.

[27] Cfr. per es. Plot. *enn.* IV 6 [41],1.14-40.

[28] Si noti l'uso di espressioni attenuative (πως e οἷον) per denunciare l'imprecisione in cui il linguaggio incorre quando mira a descrivere processi psichici superiori con il lessico della percezione sensibile. Nel caso del livello psichico e conoscitivo intermedio, in cui si colloca la φαντασία, l'ambiguità è più marcata, in quanto vi appaiono intrecciati aspetti intellettivi e percettivi.

[29] Aristot. *de an.* Γ 3,429a2-4: ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν [*scil.* ἡ φαντασία], ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. L'importanza di tale etimologia è accuratamente spiegata in Alex. Aphr. *de an.* 73.3-7 Bruns.

che dall'essenza che le produce e che alla percezione è preclusa, l'immaginazione opera in maniera quasi intellettiva (è οἷον νοερόν[30]) e quasi svolgendo la funzione di "senso comune"[31], poiché in essa il processo di unificazione dei dati molteplici forniti dai sensi approda alla costituzione di un unico φάντασμα, messo così a disposizione della διάνοια. Quando gli αἰσθήματα siano divenuti φάντασμα, ottengono una configurazione quasi intellettiva, unitaria ed ormai svincolata dalla corporeità. Ciò costituisce il punto di arrivo della sensazione ma anche il suo annullamento, poiché essa avviene solo in presenza dell'oggetto sensibile, mentre l'immagine continua ad esistere anche in sua assenza; da questo deriva la capacità mirabile della memoria, che ha percezione cosciente anche in assenza del conosciuto e senza averlo mai ricevuto in sé dall'esterno[32]. In entrambi i casi il φανταστικόν segna il limite in cui «cessa» il compito della sensazione (εἰς ὃ λήγει ἡ αἴσθησις)[33].

Più problematico è capire il modo in cui la φαντασία accoglie gli intelligibili. Anche questi, come abbiamo accennato, devono pervenire alle facoltà inferiori al νοῦς, affinché l'anima ne abbia coscienza. Nel noto capitolo I 4 [46],10 Plotino sostiene che nei loro confronti l'immaginazione funge come da specchio. Nell'esperienza quotidiana esistono attività, per

[30] Cfr. PLOT. *enn.* IV 3 [27],23.31-3: la facoltà percettiva (τὸ αἰσθητικόν) possiede una capacità discriminativa o di giudizio (κριτικόν πως), mentre quella immaginativa (τὸ φανταστικόν) è «per così dire intellettiva» (οἷον νοερόν); impulso e tendenza (ὁρμή ed ὄρεξις) seguono φαντασία e λόγος, ovvero l'immagine prodotta in base alla sensazione e la facoltà raziocinante (τὸ λογιζόμενον) a cui spetta dare i criteri per giudicare.

[31] Cfr. PLOT. *enn.* I 1 [53],9.10-2 (prima che la sensazione sia sottoposta al giudizio della ragione, il senso comune potrebbe fornire immagini false) e IV 7 [2],6.3-15 (le molte e varie sensazioni sono come raggi che si incontrano in un centro).

[32] Cfr. le parole con cui Plotino passa dalla trattazione della sensazione a quella della memoria in PLOT. *enn.* IV 6 [41],3.1-5.

[33] Cfr. PLOT. *enn.* IV 3 [27],29.24-6.

esempio il leggere o il compiere atti coraggiosi, che l'anima esplica anche senza averne consapevolezza; in tal caso, l'anima non si disperde nella molteplicità delle sensazioni e perciò quegli atti risultano più puri e conseguono il massimo grado di intensità e vita [34]. Di qui la svalutazione, sul piano della validità epistemologica, delle attività consapevoli, rese «più oscure» (ἀμυδροτέρας) dalla «riflessione cosciente» (παρακολούθησις) che le accompagna. La coscienza psichica comporta la percezione distinta di soggetto, oggetto e atto compiuto, impedendo così la perfetta assimilazione tra chi agisce e l'azione stessa, mentre nell'Intelletto ogni νοοῦν è nel contempo νόησις e νοητόν. Alle righe 6-10 del capitolo leggiamo che la «percezione cosciente» (ἀντίληψις) dell'attività intellettiva si consegue quando il νόημα «si ripiega» (ἀνακάμπτοντος) ed è rimandato indietro come un'immagine (εἴδωλον) riflessa su uno specchio levigato, illuminato e immobile [35]. Ciò significa che se la parte dell'anima che funziona come uno specchio è in quiete, non turbata da disarmonie corporee, gli εἰκονίσματα di intelletto e ragione discorsiva risultano conoscibili «quasi sensibilmente» (ἐνορᾶται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται) e allora interviene la consapevolezza del fatto che διάνοια e νοῦς sono attivi [36]. Se invece lo specchio non c'è o è infranto, la cosa di cui nelle condizioni ottimali si produrrebbe un'immagine speculare resta comunque presente e l'attività che la

[34] Lo stesso vale per la memoria; cfr. PLOT. *enn.* IV 4 [28],4.7-14.

[35] Il paragone con lo specchio risale a PLAT. *Tim.* 71B4-5, dove è riferito al fegato, sul quale la potenza dei pensieri (διανοήματα), proveniente dall'intelletto, agisce οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἴδωλα παρέχοντι. Plotino, tuttavia, non ammette che la φαντασία abbia una localizzazione corporea in cui le impronte vengano plasmate e conservate.

[36] Cfr. PLOT. *enn.* IV 3 [27],30.13-6: l'anima è sempre attiva nel pensiero (νόησις); spesso non se ne ha coscienza (τῆς νοήσεως ἀντίληψις) perché il soggetto ricettivo accoglie non solo νοήσεις, ma anche αἰσθήσεις.

concerne non si interrompe ma procede senza φαντασία, quindi senza παρακολούθησις da parte dell'anima: è il caso dell'intellezione pura, con cui Plotino nega l'assunto aristotelico per cui νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος (nel trattato *De memoria et reminiscentia* 449b31-450a1).

Se il νόημα, quale oggetto del pensiero noetico, rimanesse "chiuso" nel livello intellettivo dell'anima in cui ha la sua sede propria, in quanto in sé indivisibile (ἀμερές) e unito ai numerosi altri νοήματα, sfuggirebbe alla coscienza psichica e all'immaginazione che la determina. Ecco allora che il λόγος, che potremmo definire «pensiero proposizionale», «svolge» (ἀναπτύξας) il concetto intellettivo, in sé concentrato, e lo fa come "procedere verso l'esterno" rendendolo "visibile" nella facoltà immaginativa «come in uno specchio» (οἷον ἐν κατόπτρῳ)[37]. Così inteso, il λόγος è assimilabile ad un'impronta immateriale sulla φαντασία che, fungendo da facsimile della materia, impassibile e informe, offre ai τύποι uno spazio psichico in cui apparire in virtù dell'attività immaginativa stessa. Questo τύπος "discorsivo" non è del tutto privo della funzione produttiva che Plotino ascrive al λόγος in quanto principio che dà forma alla materia[38]; in ambito gnoseologico, tuttavia, tale funzione si esplica non nel conferire una forma (μορφή) che alteri ciò in cui sopravviene e ne sia principio di individuazione, bensì nel farsi veicolo dell'illuminazione che procede da idee e intelletto[39].

Ciò detto, il φανταστικόν si configura come uno specchio a due facce: grazie alla superficie volta "verso l'alto" gli intelligibili vengono riprodotti in maniera quasi sensibile, mentre

[37] Cfr. PLOT. *enn.* IV 3 [27],30.7-11.

[38] Cfr. PLOT. *enn.* II 3 [52],17.1-7. Cfr. M. FATTAL, *Logos et image chez Plotin*, L'Harmattan, Paris 1998, 23-44.

[39] Sul legame tra illuminazione e impressione cfr. PLOT. *enn.* II 3 [52],17.13-7: l'anima del mondo, dopo aver ricevuto le idee dall'Intelletto, le trasmette all'anima che viene dopo di lei, ἐλλάμπουσα καὶ τυποῦσα.

la superficie volta "verso il basso" conferisce ai sensibili una configurazione intellettiva. In entrambi i casi la metafora dello specchio ben si presta a rendere l'idea che infinite immagini possono scorrere ed avvicendarsi su una superficie riflettente capace di accogliere infinite forme senza mai subire affezioni tali da esserne modificata. Per descrivere in maniera figurativa il processo psichico in questione potrebbe non apparire inadeguata anche un'altra metafora, in genere considerata incompatibile con la gnoseologia di Plotino per le sue implicazioni stoicheggianti: quella del sigillo che lascia un'impronta sulla cera [40]. Occorre sottoporla ad un processo semantico di "de-materializzazione" simile a quello con cui Plotino rivaluta il termine τύπος. Se abbandoniamo per un momento le connotazioni tradizionali di passività del sostrato su cui si imprime l'impronta, e spostiamo invece l'accento sulla sua duttilità, allora la metafora riesce perfino a porre in rilievo l'inalterabilità, e quindi l'impassibilità, di un ente non corporeo che riceve una forma: qualunque sia l'impronta, la cera rimane qualitativamente sempre la stessa, perché non riceve il sigillo in modo tale da mutare la propria natura e, quando il sigillo venga tolto, essa non perde nulla.

In *Enneadi* III 6 [26],9.1-23, argomentando in merito ai due modi in cui si può dire che una cosa sia presente in un'altra, in corrispondenza con lo *status* di corpo e anima, e inoltre per dimostrare l'impassibilità della materia, dopo quella dell'anima, Plotino pone la metafora della figura im-

[40] L'immagine è già in PLAT. *Theaet.* 191c8-E1, ARISTOT. *de an.* B 12,424a17-24 e *de mem.* 450a25-b5. Plotino la mette in relazione con la concezione materialistica che gli Stoici hanno dell'anima e della sensazione (cfr. PLOT. *enn.* III 6 [26],3.28-30; IV 3 [27],26.31; IV 6 [41],1.20-1; IV 7 [2],6.39-40). Si ricordi, però, anche il diverso uso della metafora in IV 4 [28],13.3-7: per capire come la φύσις, parte estrema dell'anima, possieda un ultimo riflesso del λόγος, si pensi all'impronta lasciata su uno strato di cera: essa è ben marcata ed «evidente» nella superficie superiore, «debole» e meno nitida in quella inferiore.

pressa sulla cera accanto alle immagini riflesse su uno specchio ed agli oggetti illuminati, quali esempi di casi in cui non c'è affezione né alterazione quando una figura sia presente in altro, né perdita o mancanza quando essa se ne allontani. Infatti, per gli enti immateriali come l'anima la presenza o la ricezione di una forma non è un πάθος che produce alterazione nel sostrato. Ma anche la materia non patisce affezioni, essendo un ricettacolo "inqualificato" che, in virtù della sua semplicità, rimane impassibile al trascorrere in esso di infinite qualità opposte [41]. Anch'essa è come uno specchio su cui trascorrono infiniti εἴδωλα che potremmo dire sterili, non produttivi, solo rappresentativi: cercano semplicemente un piano di appoggio su cui «apparire» (φαίνεσθαι) [42]. E come l'immagine speculare, priva di consistenza corporea, è ingannevole, così le cose che trascorrono nella materia, senza mescolarsi ad essa al punto che le une e l'altra subiscano alterazioni reciproche, sono meri fantasmi «che entrano ed escono», interagendo tra di loro in un luogo di falsità privo di forma [43].

Analogamente, le immagini elaborate nel φανταστικόν non si mescolano all'anima, ma se ne servono come gli εἴδωλα si servono della materia in cui si avvicendano e, come questi, possiedono una «oscurità» (ἀμυδρότης) intrinseca [44]. Ma poi-

[41] Cfr. PLOT. *enn.* III 6 [26],9.24-44. Come la forma, anche la materia rimane inalterata (ἀναλλοίωτον), cfr. III 6 [26],10.26-8.

[42] Sulla materia assimilata ad uno specchio si vedano i passi citati in F. FAUQUIER, *La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus*, «Revue de Métaphysique et de Morale», (2003) 65-87.

[43] Cfr. PLOT. *enn.* III 6 [26],7.21-43 (dove il paragone tra materia e specchio viene sviluppato con una terminologia che ripetutamente rinvia al campo semantico del φάντασμα, inteso come apparenza illusoria, in un'accezione di colore platonico) e 15.9-11.

[44] Cfr. PLOT. *enn.* III 6 [26],15.11-23, in particolare le righe 18-9: [ἡ φαντασία] χρῆται μὲν αὐτῇ [*scil.* τῇ ψυχῇ] οὐδὲν ἧττον ὡς ὕλῃ ἢ ἀνάλογον. Quanto alla metafora dell'offuscamento, in molte occasioni Plotino la utilizza ora per designare la debolezza conoscitiva dell'anima che si

ché ovviamente l'anima non è un non-essere indistinto come la materia, né ha la medesima natura degli εἴδωλα, e porta in se stessa un criterio di verità che le è garantito dalla sua natura intellettiva, insieme alla ἀμυδρότης le sue immagini possiedono anche un grado di «evidenza» (ἐνάργεια)[45]. La φαντασία non possiede stabilmente in sé i propri oggetti, che invece scorrono come in una zona d'ombra. In questa i φαντάσματα guadagnano evidenza non per la forza con cui si presentano, come nel caso delle rappresentazioni catalettiche degli stoici, ma in virtù del rinvio agli intelligibili; questo si realizza tramite l'incontro con il λόγος che, essendo il dispiegamento del νόημα, contribuisce a conferire conoscibilità e "visibilità" ai τύποι e in tal senso nei loro confronti è "illuminante".

Grazie alla φαντασία, e in un processo che non si lascia scandire secondo successione temporale, le qualità sensibili di un oggetto percepito, astratte dal corporeo, confluiscono in un unico φάντασμα, «forma immaginabile» e "visualizzabile", mentre i contenuti intellettivi (νοήματα) vengono "svolti" in un λόγος che ne costituisce la "forma proposizionale". Le une e gli altri, assimilati e resi omogenei nella condizione di τύποι immateriali dotati di μορφαί e σχήματα, finalmente

lascia corrompere e inclina verso il sensibile, allontanandosi dall'illuminazione dell'Intelletto, ora per connotare la materia come luogo di «tenebra» (σκότος) a cui la forma apporta luce. Merita qui notare che sono detti ἀμυδρά, «fiochi», anche i colori di oggetti visti in lontananza.

[45] La φαντασία potrebbe vantare anche un diverso tipo di ἐνάργεια, di carattere figurativo e retorico, per cui cfr. R. WEBB, *Mémoire et imagination: les limites de l'enargeia dans la théorie rhétorique grecque*, in C. LÉVY-L. PERNOT (éds), *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, Actes du Colloque de Créteil et de Paris (24-25 mars 1995), L'Harmattan, Paris-Montréal 1997, 229-48). Grazie a questo aspetto interviene anche nel tentativo di esprimere il principio ineffabile (cfr. PLOT. *enn.* VI 8 [39],11.13-33), dando forma all'ἄμορφον, e nel tardo neoplatonismo assurge al ruolo di facoltà mitopoietica: cfr. per es. OLYMP. *in Gorg.* 239.28-30 Westerink e *in meteor.* 164.1-6 Stüve.

si prestano al confronto diventando oggetto della facoltà raziocinante (τὸ λογιζόμενον o διάνοια). Quest'ultima opera una valutazione critica (ἐπίκρισις)[46] per mezzo di συναγωγή e διαίρεσις, un controllo dialettico la cui efficacia è garantita dal rinvio ad altro, ovvero alle idee; elaborando giudizi e riconoscendo accordi tra i τύποι derivati dagli intelligibili e quelli originati dai sensibili o tra quelli già posseduti e quelli appena acquisiti, l'anima consegue comprensione (σύνεσις) e reminiscenza (ἀνάμνησις)[47]. La ragione discorsiva, in relazione con l'intelletto ma anche con i dati sensibili trasformati in φαντάσματα, «vede» cose che nel contempo possiede e non possiede: ne ha conoscenza, ma non come avviene nel caso di un sigillo che lascia la sua impronta sulla cera[48]. Il rinvio (ἀναφορά) ad oggetti non presenti nel soggetto che ragiona è un'esigenza propria del λογίζεσθαι[49], ma anche della sensazione visiva. Ancora, l'attività dell'intelletto, che permea l'anima rendendola νοερά, potrebbe essere messa a confronto con la funzione svolta nella visione dalla luce: questa è una forza attiva[50] e immateriale, che illumina senza modificare la natura della cosa illuminata. Ed è anche ἐνέργεια di un oggetto riflesso su uno specchio, ivi presente come εἴδωλον di un colore che assume una determinata configurazione (χρόας

[46] Cfr. PLOT. *enn.* I 1 [53],9.8-12 sulla necessità di non cedere alle φαντασίαι prima che siano state sottoposte al giudizio della διάνοια, per non incorrere in cattive azioni determinate da opinioni false.

[47] Cfr. PLOT. *enn.* V 3 [49],2.7-14; per i procedimenti di divisione e sintesi cfr. PLAT. *Phaedr.* 265D3-E3. Cfr. inoltre V 3 [49],3.1-9: la ragione discorsiva, ricevendo l'impronta dalla sensazione e riconoscendo il sensibile attraverso la memoria, ne dispiega la forma e «frammenta» (μερίζει) l'immagine che la φαντασία le ha fornito.

[48] Cfr. PLOT. *enn.* III 6 [26],2.32-41.

[49] Cfr. PLOT. *enn.* II 3 [52],17.9-11: l'anima non ha bisogno di λογισμοί se si volge a cose presenti in essa.

[50] Cfr. PLOT. *enn.* IV 5 [29],7. Precisamente, la luce che emana da un corpo luminoso è ἐνέργεια δευτέρα, che agisce πρὸς τὸ ἔξω ed è εἴδωλον dell'attività interiore.

ἐσχηματισμένης)[51]. Poiché il colore, forma sensibile propria della vista, si produce dalla commistione di un corpo luminoso con la materia[52], anche quest'ultima contribuisce a conferire visibilità alle cose.

Concludendo, l'immaginazione può essere considerata intermedia tra sensazione e pensiero intellettivo per una ragione che va ben al di là della posizione che in genere le viene assegnata nella gerarchia delle potenze conoscitive. Essa è, nel contempo, in un certo senso sensazione ed in un certo senso pensiero; è visione interiore che da un lato unifica e dall'altro dispiega, un preludio figurativo al vaglio dialettico della ragione. È il punto di incontro di νοήματα e αἰσθήματα, perché fornisce loro un supporto riflettente e ricettacolo di forme che salvaguarda l'impassibilità dell'anima e nel contempo la possibilità di illuminazione. Il φανταστικόν, come uno specchio presente nell'anima, e perciò privo di estensione e non localizzato, sembra dunque un ἀνάλογον psichico della materia[53] ed esso assolve alla funzione di rendere "interiormente visibile" come φάντασμα figurativo la forma astratta dal sensibile. Il passo decisivo verso la conoscenza consapevole è dato dall'accordo con i νοήματα, a loro volta riflessi sul piano immaginativo come λόγοι, ossia come φαντάσματα discorsivi che "illuminano" gli altri e garantiscono loro ἐνάργεια, sia pur in misura imperfetta perché esterna all'ambito strettamente intellettivo. L'anima, infatti, appartenendo al-

[51] Cfr. PLOT. *enn.* IV 5 [29],7.44-9.

[52] Cfr. PLOT. *enn.* IV 5 [29],7.37-8.

[53] Appare significativo che gli sviluppi tardo-neoplatonici della dottrina aristotelica e plotiniana della φαντασία conducano ad identificarla, oltre che con il νοῦς παθητικός, con la «materia intelligibile» (ὕλη νοητή); cfr. per es. PROCL. *in Eucl.* 51.13-20 e 52.20-53.22 Friedlein (W. BEIERWALTES, *Das Problem der Erkenntnis bei Proklos*, in H. DÖRRIE (éd.), *De Jamblique à Proclus* ("Entretiens sur l'Antiquité Classique" XXI), Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1975, 153-83, partic. 156-62).

l'ordine degli εἴδη ed avendo la sua sede originaria nel νοῦς, ne riceve l'illuminazione e pertanto possiede una luce propria, interiore, che funge da ἀνάλογον psichico di quella del sole che, in quanto mezzo incorporeo ed esente da contatto, fa sì che la potenza visiva si traduca in atto. Resta tuttavia ineliminabile quel grado di ἀμυδρότης connaturato, oltre che alla materia, anche all'attività conoscitiva del συναμφότερον e della parte intermedia dell'anima, quindi alla facoltà immaginativa, che più di altre rappresenta l'ambivalenza intrinseca all'unità essenziale dell'anima, quale luce che permane impassibile anche se avvolta nella nebbia, torbida e tumultuosa, della corporeità [54].

[54] Cfr. PLOT. *enn.* III 6 [26],5.21-2: ... καὶ τὸ ὥσπερ φῶς μὴ ἐν θολερῷ; καίτοι ἀπαθὲς ὅμως ὂ καὶ ἐν θολερῷ.

Dmitri Nikulin
(New School for Social Research, New York)

UNITY AND INDIVIDUATION OF THE SOUL IN PLOTINUS

Plotinus' understanding of the soul, with all its transformations within the treatises of the *Enneads*, is marked by an attempt to establish, in constant polemics against other theories, a Platonic account of the soul. On the one hand, such an account has to take into consideration the exegetic and hermeneutic tasks of reading and interpreting Plato. On the other, it has to establish the soul as both uniting and separating, *i.e.*, as mediating, between the intelligible and the sensible. In his psychology, Plotinus has to provide an explanation for both the unity of the soul, as well as its individuality and individuation. Since one of the starting points in his philosophy is to understand being as a synthetic unity of the one and the many, or sameness and otherness, which is represented as unity and diversity with a particular stress on unity or oneness, then diversity *qua* individuality, which would also allow for uniqueness, becomes a rather difficult problem. In what follows, the discussion will focus on Plotinus' attempts, which are sometimes not elaborated into an argument but rather only hinted at, to solve the problem of the individuation of the soul.

1. *Soul*

Before turning to the problem of individuation proper, let us first briefly recollect the main points of Plotinus' psychological doctrines, which to a great extent recall his critical school discussions of the currently supported psychological opinions, including those of the Stoics, the Pythagoreans and the Peripatetics. One of Plotinus' main insights, also

found in Plato's texts and in the tradition of their transmittance and interpretation, is that, on the one hand, the soul is intimately connected to being, which is represented in and as the intellect (νοῦς); but equally, on the other hand, the soul is tied to the not (yet) being of becoming, which is represented in and by the body [1].

The soul is connected with νοῦς and being as a weaker representative of the unity of the one. Plotinus expresses that it is more tightly bounded by multiplicity, which is still not excluded from being, when he refers to the soul as an independent entity or substance, οὐσία (IV 3 [27],2.9). As such, the soul is bodiless, ἀσώματον (IV 9 [8],4.25-6) and, within the division between the intelligible and the sensual, αἰσθητὴ καὶ νοητὴ φύσις, it primarily belongs to the intelligible (IV 2 [4],1.8-9). Plotinus energetically stresses that the soul belongs to the realm of real beings, which as such do not cease to be: ἀπολεῖται οὐδὲν τῶν ὄντων (IV 3 [27],5.5-6). And yet, the *conditio psychologica* of this kind of being is that it inevitably faces the possibility of being connected with the still greater plurality and dispersion within matter, *i.e.*, of being embodied. This possibility of embodiment belongs to the essence of the soul. The soul can, but does not need to, be associated with a body, for not being embodied sends the soul "into the depth" (IV 3 [27],6.22-3), *i.e.*, the soul's connection with the body is not necessary, but rather accidental (κατὰ συμβεβηκός). In other words, not every soul is the soul *of* something ψυχή τινος (and thus not the Aristotelian ἐντελέχεια which is the soul *of* a body), precisely because the soul is οὐσία, *i.e.*, is independent (IV 3 [27],2.8-10).

Nevertheless, the soul for Plotinus, as it is for Plato, is *intermediate* between the intelligible and the sensible: «next to that altogether indivisible nature [the intellect (νοῦς)] there is

[1] Cf. D.J. O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the 'Enneads'*, Clarendon Press, Oxford 1995, 65-8.

another essence (οὐσία) which follows upon it (ἑξῆς) and is from (ἀπ') it, having indivisibility from that other [intelligible] nature, which [...] established itself in the middle between the two, the indivisible and primary [being *qua* νοῦς] and the divisible within the bodies which is upon bodies» (IV 1 [21],41-6) [2]. The soul is thus the *middle*, both *dividing* and *separating* that which is otherwise opposite, *i.e.*, becoming and being, the bodily and the intelligible. The bodily is taken to be divisible and dispersible (μεριστὰ καὶ [...] σκεδαστά), its every part being less than the whole and present in a single place (and thus defined by that place). The intelligible entity, on the contrary, is indivisible and partless, it does not admit of any extension, not even in its concept (ἀμερής τε καὶ ἀμέριστος, διάστημά τε οὐδὲν οὐδὲ δι' ἐπινοίας δεχομένη); it is also not in any place and does not reside in any entity, either in part or as a whole, but rather is present in all beings at once (IV 2 [4],1.11 ff.).

Hence, the soul is characterized by the opposing yet not mutually exclusive terms of the one and the many, and the indivisible and the divisible (ἕν τε καὶ πολλὰ καὶ μεμερισμένον καὶ ἀμέριστον ψυχὴν εἶναι: IV 1 [21],2.40-1). Also, the soul is not exactly a substrate, ὑποκείμενον, for, by assuming such opposing terms, the soul is a unity of those opposites, and is different from that of the being-νοῦς in that the soul is more associated with multitude and dispersion. Plotinus appropriates Plato's hypotheses from the *Parmenides* for his own purposes, and describes various orders of being as variously partaking in the one and the many. Only the one is simple, it "is" (strictly speaking, it is not) before everything else, being radically different from, and other than, anything that comes after it (πρὸ πάντων [...] ἁπλοῦν [...] πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό: V 4 [7],1.5-6). The primary "is" of being is best descri-

[2] Henceforth quotations will be from ARMSTRONG, with minor or slight changes.

bed together with the Pythagoreans and Plato as a synthetic unity of the one and the many. This being is intellect (νοῦς) as thinking that is bound by thinking itself in its own forms, and as that which is derived from the unity of the one and the otherness of the indefinite dyad (ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς: v 4 [7],2.7-12; cf. Aristot. *metaph.* A 6,987b21-3).

Adopting the one-many approach, Plotinus argues from early on that the soul cannot be said to be just one, because it participates in the divisible nature within bodies. Hence, the soul is «one *and* multitude», μία καὶ πλῆθος (iv 9 [8],2.24-8; cf. iv 2 [4],2.45-7: the soul dispenses life to all the bodily parts in which it is, doing so by its "manifold oneness", πολλῷ αὐτῆς ἑνὶ ζωὴν χορηγοῦσα τοῖς μέρεσι πᾶσι; cf. also Plat. *Tim.* 35A). The soul is one, being one everywhere (ἓν [...] πανταχοῦ), including its various activities (ἐν τοῖς διαφόροις τῶν ἔργων: iv 3 [27],3.25-6). At the same time, the soul participates in the many, particularly because each soul has a number of different faculties (such as λογική, ἄλογος, φυτική, θρεπτικόν, iv 9 [8],1.20-1; 3.10-1; 3.23 ff.; iv 3 [27],3.29-31 *et al.*). Being one and many, the soul is also divisible and indivisible (iv 2 [4],1.62 ff.).

The one, which is beyond being, is "one only", ἓν μόνον; the soul is "one and many", ἓν καὶ πολλά; the forms, as exemplified in bodies, are "many and one", πολλὰ καὶ ἕν; and bodies are just "many", πολλά (iv 2 [4],2.52-5); to which one might add the description of the intellect (νοῦς) as ἓν-πολλά. To be sure, elsewhere we find the description of the νοῦς as "one and many", εἷς καὶ πολλά (cf. iv 8 [6],3.11). This could suggest a closeness between the soul and the intellect, and furthermore hint at the soul's intermediate position: being in a body, the soul is equally in the νοῦς, or rather *is* the νοῦς in her highest part. Thus, being dependent on the νοῦς, which is being *per se*, the soul is conceived of within a certain order of being, τάξις in which it is intermediate, με-

ταξύ. The soul is a mediator, a *sui generis* ambassador, a negotiator and an interpreter of the synthetic being of the intellect to and within becoming.

In the order of descent and of the augmentation of multiplicity and divisibility, the soul comes down to its lowest part, *i.e.*, "nature", φύσις. This nature is productive and embraces a whole multiplicity of powers, δυνάμεις, the unwrapping of which is similar to that of a seed, which also has many powers, and being one, produces the one and many of an individual organism (καὶ ἐξ ἑνὸς τούτου πολλὰ ἕν: ɪv 9 [8],3.18; cf. v 7 [18],3.10). The general principle which is meant here is that of production in its very first moment, namely the production of being by the one as an act of giving, for the inextinguishable productive power cannot remain «as if it had drawn a line round itself in envy» (οὐκ ἔδει στῆσαι οἷον περιγράψαντα φθόνῳ: ɪv 8 [6],6.10 ff.). The existence of the other, which is granted through the act of production, is thus an act of generosity, down to the very φύσις.

2. *Unity*

Early in his writings, Plotinus already poses the problem of whether or not all souls are indeed one soul (ɪv 9 [8]). The answer he gives is unambiguous: yes, all souls are one. Not only is each soul one and the same, ταὐτόν, as an οὐσία, *i.e.*, a substance identical to itself in essence, but each soul, as an οὐσία, has to be one as a representation or an individuation of one soul, namely the universal soul that follows from and depends upon one universal νοῦς. The thesis of the unity of all individual souls is supported by a number of arguments. Thus, if a particular soul is one with another particular soul, *i.e.*, if both are really one, it does not have to follow that the first soul, as a composite (as soul and body, τὸ συναμφότερον), should have to coincide with the other in its perceptions and affections (πάθη). Indeed, that which is the same in two

different substances can be exemplified differently without ceasing to be the same and without violating the principle of non-contradiction, as, for instance, being a human in motion and being a human at rest occurs in two different people. In order that an affection, πάθος, in one composite of a soul-body, or in an embodied soul, might coincide with another πάθος, the two would need to occur in one and the same body. However, bodies are different, which means that there can be a difference in πάθη while the souls keep their unity (IV 9 [8],2.1-10).

Furthermore, as Plotinus argues (anticipating Leibniz), many perceptions within the body can and may not be immediately noticeable. Thus, a part can be affected without arousing a sensual perception in the whole, and even the whole can be affected (συμπάσχειν) with no sensible perception (τύπωσιν [...] αἰσθητικήν). The general principle implicitly referred to at this point is that the (material) whole affects its part more than a part affects the whole (IV 9 [8],2.20-33).

The unity of the souls might also be demonstrated through a closer examination of the co-affectionate states of souls, *i.e.*, through universal sympathy. That all humans are naturally inclined to love others (εἰς τὸ φιλεῖν ἑλκομένους κατὰ φύσιν) suggests the sharing of each other's affections, *e.g.*, feeling the other's pain by observing it, or being "relaxed" with the other (διαχεομένους). Such universal sympathy, however, is only possible when one assumes the initial unity of souls (IV 9 [8],3.1-4; cf. IV 3 [27],8.2-3). Therefore, the arguments from affection (πάθος) and from co-affection (συμπάθεια) support the view that all souls are one. In particular, this implies that each soul's being an οὐσία does not mean that it is a separate individual substance, but rather that there are different cases and instantiations of one οὐσία-soul.

But if all souls are one, *how*, πῶς, are they one? Going through different possibilities as to how all souls are one, Plotinus uses the diairetic method in order to establish va-

rious hypotheses: all souls are either all (essentially) one (μία αἱ πᾶσαι), or they are *from* one soul (ἀπὸ μιᾶς). In the latter case, the one soul is either divided, or she remains whole, still producing many from herself (εἰ ἀπὸ μιᾶς, μεριζομένης ταύτης ἢ μενούσης μὲν ὅλης, ποιούσης δὲ παρ' αὑτῆς οὐδὲν ἧττον πολλάς: IV 9 [8],4.1-3).

Plotinus begins his deliberation by reinstating the (Platonic) thesis (calling upon the divine helper, θεὸν συλλήπτορα) that regards both the one and the many as the constituents of that which exists: let it be assumed that, first, if there is many, there has to be one that is prior, and second, that the many has to come from this one (IV 9 [8],4.6-8).

If the soul is neither an entelechy, nor a form in matter, nor a harmony, nor a material entity, but an οὐσία, she has to be, as was argued, one *and* many; hence, *qua* one universal soul, she has to be one substance. But how does this universal soul exist in the multitude of other individual souls, each of which might be further associated with a body that is itself part of the body of the whole cosmos? The question as to how many souls can be one (discussed in IV 9 [8],4) is closely connected with that of how one soul (οὐσία) is in the many (discussed in IV 9 [8],5). In the latter case, the one soul is either present as one whole in (ἐν) all the individual souls, or the multitude of souls come from (ἀπό) the one and whole soul, while this whole nevertheless remains what she is (πῶς οὖν οὐσία μία ἐν πολλαῖς; ἢ γὰρ ἡ μία ἐν πᾶσιν ὅλη, ἢ ἀπὸ ὅλης καὶ μιᾶς αἱ πολλαὶ ἐκείνης μενούσης: IV 9 [8],5.1-3). Of the two models of the one soul's presence in the many, the ἐν and the ἀπό, Plotinus chooses the ἀπό, because an individual soul can be present in becoming, *i.e.*, within the bodily, but not as an image (εἴδωλον) of the universal soul or αὐτοψυχή (V 9 [5],13.4-7). Because of this, every soul, both the universal soul and the individual soul, is both one and many, in which case the many depends on and returns to the one in the soul, such that the soul both «gives herself to multiplicity and does

not give herself» (ὡς μίαν δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν); she can extend to all things because she is not cut off from any one, and is thus the same in the many (τὸ αὐτὸ οὖν ἐν πολλοῖς: IV 9 [8],5.3-7).

How should this presence of one soul in the many, which remains whole without detriment, be further described? The universal soul for Plotinus depends on ("looks at") the whole of the intellect (πρὸς τὸν ὅλον νοῦν ἰδεῖν), whereas individual souls depend on individual intellects (IV 3 [27],6.15-7); every intellect is a constituent of the whole of the universal νοῦς, in which every constituent is actually connected and communicates with every other constituent. Therefore, the soul in its entirety and the souls in their multiplicity reproduce the fundamental one-many structure of the intellect. Since every reproduction is an imitation, and thus reinforces the presence of the many, the one soul and the many souls must both be one *and* many. The universal soul, then, is one insofar as it remains the same οὐσία, but it is many insofar as it allows for a multiplicity of souls to come from (ἀπό) it. The many souls cannot be divided only in their separation, as is the case with material physical entities, *i.e.*, with bodies, but instead they keep their unity of being, and this together with the multiplicity of otherness in their individuality and their possible connection with a body. The many souls thus «keep identity and difference; each soul remains one, and all are one together» (τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον σῴζουσαι, μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι: IV 3 [27],5.12-4). The question of unity and diversity within the soul is further complicated in Plotinus by a teaching that is not clearly developed, especially in the earlier treatises (cf. IV 2 [4],2.10), although it is still traceable, namely that of the distinction between the universal soul, on the one hand, and the world soul, on the other[3]. The former, ψυχή (ἐκείνη, μία), is the soul as hypo-

[3] See H.J. BLUMENTHAL, *Soul, World Soul and Individual Soul*, in

stasis, the one soul that immediately follows and depends on the one intellect, which is the unified whole of thinking (νόησις) thinking itself in the forms of itself (νοητά), and which eventually depends on the one in a τάξις κατὰ φύσιν (cf. II 9 [33],1.15 et *passim*, esp. II 9 [33],7-8). The latter, the soul of the world or of the All (ἡ τοῦ παντός, τῆς ὅλης), depends on the one soul and is embodied in the whole of the physical cosmos. Blumenthal quite convincingly argues that, first, the universal soul should be distinguished from the world soul. One can certainly interpret IV 9 [8],4.15-20 this way, which is the text that distinguishes between, on the one hand, the one soul prior or before (πρό) the souls in bodies, from, on the other hand, the soul which comes from that one (ἀφ' ἧς) in the manifold cosmos (ἐν πολλοῖς μία). However, it is also to be noted that a clearer distinction between two unified souls, the universal one and that of the world, comes in later treatises of the *Enneads* (see IV 9 [8],1.10-3, but esp. IV 3 [27],2.50 ff.), where the soul of the world is clearly distinguished, as a partial soul, from that of the universal soul (cf. IV 3 [27],6.12). And second, according to Blumenthal's interpretation, in the relationship between an individual soul and the world soul, the former, which is a member of a whole plurality of other partial souls, is not subordinate to the world soul, but rather the two are equal in their relation to the universal soul insofar as they equally come from that universal soul. No doubt, Plato's famous passage on the immortality of the soul (*Phaedr.* 245C-246A) allows for an ambiguous interpretation, insofar as the ψυχὴ πᾶσα of the initial statement of the thesis, ψυχὴ

P.-M. SCHUHL-P. HADOT (éds), *Le Néoplatonisme*, Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969, CNRS, Paris 1971, 55-66; W. HELLEMAN-ELGERSMA, *Sister-Souls. A Commentary on Enneads IV 3 [27],1-8 of Plotinus*, Rodopi, Amsterdam 1980, 89-103; E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sense-perception*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 24-5.

πᾶσα ἀθάνατος (245C5), can be taken as either the "soul of the All", *i.e.*, the world soul (as understood by Posidonius), or as "every soul" (as is understood by Harpocration, *apud* Herm. *in Phaedr.* 102.10 ff.). Still, in IV 3 [27],6.14, Plotinus expressly calls the world soul the "sister" (ἀδελφὴ ψυχή) of the individual ones, which implies placing them on the same ontological level.

Why does Plotinus need the soul of the world in addition to the one universal soul? In discussing the relation of the soul to the ensouled, *i.e.*, the soul as possibly embodied, he faces the problem of the production of the world. In Plato's μῦθος, it is the νοῦς that acts as the demiurge who creates the whole of the cosmos to be further governed by the world soul, which is equally produced by the νοῦς (*Tim.* 29D ff.). For Plotinus, however, the partial souls are not instantiations of the world soul, but are individuations of the universal soul (IV 3 [27],6.20-3; cf. Plat. *Tim.* 34B-37C). The question, then, which is to be addressed in what follows, is how such individuations become possible, and what is the principle of individuation in and of each partial soul.

3. *Episteme*

How exactly is the one universal soul present in many souls, both "giving and not giving herself"? Since the one-many is primarily exemplified in and as the intellect (νοῦς), and since every soul, both the universal and the individual, depends, respectively, on either the universal or a partial νοῦς, then the one-many structure of being is reflected in every soul. A partial soul is one in its individuality *and* manifoldness because there is a whole multiplicity of such souls. The universal soul is one as both unique and as primarily mediating between the intelligible and the sensible, *and* it is many as that which is present in the multitude of the individual souls without losing her unity.

Now, the intellect is thinking (νόησις) thinking itself as identical in the forms of itself. These forms are νοητά and are structured as an "all-unity" of the objects of thought in their uninterrupted communication (κοινωνία, τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ), whereby each one is actually contained in each of the others without ceasing to be the same. The νοῦς does not think the objects that preexist, but *is* itself all of them (cf. Aristot. *de an.* Γ 7,431b17 and Γ 4,430a3; 431a1-2). The being of the intellect is in its thinking itself as not other than itself. And because the νοῦς always thinks itself as identical in the otherness of its objects that always *are*, therefore the intellect always *is*, *i.e.*, the intellect is the same as being, νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν (v 4 [7],2.43-8).

In IV 8 [6], Plotinus presents the one-many character of the soul as that which springs from her dependence on the one intellect (νοῦς), which is itself one and many, εἷς καὶ πολλοί, and which is constituted by a plurality of its (actual) noetic constituents. At this point, he frames the relation between the one soul and the whole multitude of individual souls that arise from the universal soul, as that between species (εἴδη) and a single genus or γένος (IV 8 [6],3.10-3). Soon after IV 8 [6], however, Plotinus suggests in IV 9 [8] a rather different model of relation between the universal and particular souls, namely that of the one-and-many in and of knowledge, ἐπιστήμη, in which the many is represented by the bulk of the objects of knowledge and contemplation, *i.e.*, "theorems". The (Aristotelian) genus/species model might not, in the end, be exclusive of the (Platonic) knowledge/theorem model, because the former presupposes the notion of specific difference, whereas the latter presupposes difference among the actually existing noetic constituents of the intellect as they are reflected in the potentiality of linear and discursive thinking on the part of the soul, each being a concrete instantiation and realization of an "intellectual power" (IV 8 [6],3.9) of the multitude of a νοῦς. The latter model conceives these diffe-

rences (διαφοραί) in terms of the mutual deducibility of one entity from another, all of which thus have one and the same οὐσία. Nevertheless, each θεώρημα is identical with itself, and therefore, each one has an individual οὐσία. But since such an individual οὐσία, *i.e.*, a theorem, is deducible from each of the others that are explicitly formulated and demonstrated, it is only virtually different from another θεώρημα, and thus might be properly characterized in terms of its specific difference, which is applicable to an individual instance.

The organizational principle in the objects of thought, which are interconnected without mixture and separation, is thus the unity-in-diversity of knowledge (ἐπιστήμη). «Knowledge is a whole» says Plotinus, «and its parts, are such that the whole remains and the parts derive from it» (καὶ γὰρ ἡ ἐπιστήμη ὅλη, καὶ τὰ μέρη αὐτῆς ὡς μένειν τὴν ὅλην καὶ ἀπ' αὐτῆς τὰ μέρη: IV 9 [8],5.7-9). Every constituent, every "part" in the body of knowledge, is woven into a system. Every constituent is present to the whole, which, on the one hand, is not reduced to its parts, but on the other hand, does not exist without any of the parts either. In this way, all the parts are present to the whole as if they were actual and occur all at once in the intelligible (ἐκεῖ μὲν οἷον ἐνεργείᾳ ἅμα πάντα, IV 9 [8],5.16-7), which is where every object of thinking, νοητόν, *actually*, not potentially, contains every other one, *i.e.*, "there" where all and each of these objects "shine out" (ἐκεῖ δὲ φανὰ πάντα καὶ ἕκαστον, IV 9 [8],5.27-8). In knowledge, however, which is present through the discursive thinking of and within the soul, and of which the best example would be mathematical geometrical theory (that of Euclid), every part, every "theorem" can be rendered actual only by actual consideration, *i.e.*, by thinking of it. In the partiality of discursive thinking, every θεώρημα potentially contains every other one (ἔχει δυνάμει καὶ τὰ πάντα), all of which are brought out in a succession or sequence (ἀκολουθία) of systematic theoretical presentations, one after ano-

ther and in order from the one that is actually being considered: «The geometer in his analysis makes clear that the one [proposition] contains all the prior ones by means of which the analysis is made, as well as the subsequent [propositions] (τὰ ἐφεξῆς) which are generated from it» (IV 9 [8],5.22-6).

Therefore, the "how" of the relationship of individual souls, both to each other and to the universal soul, is defined by the one-many model of knowledge, which aptly fits with the structure of the νοῦς. The souls, which depend in their plurality on both the one soul and their respective intellects, reproduce the all-unity not as actual, but rather as a potential actualization of the theorems, which are as though interrupted in the immediacy of their mutual dependence, and which can be deduced from one another in succession within the partiality and succession of the discursive logical thinking that takes place in every soul.

The geometrical ἐπιστήμη model fits well within Plotinus' henological agenda for explaining *how* the souls are many. What it does not explain, however, is *why* the souls are not only multiple but individualized, and what the principle of their individuation is. Unlike the intellect(s), the souls are exposed to a much greater multiplicity and partiality, particularly in the possibility of their being connected with bodily materiality. Individuation becomes a rather difficult problem for the one-many approach to theoretical construction. Because of this, Plotinus has to return to the discussion of the problem and principle of individuation a number of times in his writings.

Plotinus needs to provide an explanation for the unity and plurality of both one universal soul and the souls that are derived from it, *i.e.*, both the world soul and the partial, individual souls, especially in their relation to the bodily. First of all, as was already mentioned, every soul is both divisible and indivisible, for each is intermediate between the indivisible νοῦς and divisible physical entities. In the early IV 2 [4], Plotinus argues that, because of her middle position, the soul,

as indivisible, becomes divisible in bodies; and since the bodies are divisible, so too is the soul within them, being individually within each one yet remaining whole in each body. Present in and to the bodies (which, however, is not necessary), the (universal) soul is still one and is divisible in them without being affected, *i.e.*, giving herself wholly to each, she nevertheless does not abandon her unity or her being an οὐσία (IV 2 [4],1.32-61).

Being both divisible *and* indivisible is possible without violation of the principle of non-contradiction, because the soul is divisible and indivisible in different respects. The soul is divisible insofar as she is present in each and every part of the body with which she might be associated, while at the same time being present in all the parts and in each one as a whole (IV 2 [4],1.64-6). The soul is thus an entity in which the relation between the parts and the whole is radically different from that in an extended, physical or geometrical, magnitude.

In order to properly characterize this divisibility and indivisibility and the relation of part and whole within the soul, Plotinus turns to the model of ἐπιστήμη, understood as a Euclidean geometrical theory, mentioned not only in the early IV 9 [8] but also in Plotinus' major work on psychology, IV 3 [27]. In IV 3 [27],2.50 ff. Plotinus argues that a part (μέρος) of a science, as a division of the whole (μερισμός), is the manifestation (ἐνέργεια) of the whole. Unlike the all-unity of the κοινωνία within the intelligible cosmos of the νοητά, where each νοητόν actually does represent each of the others as well as the whole, every part or theorem in the geometrical ἐπιστήμη only potentially contains the others as deducible from it and thus interconnected. Each part, on the one hand, is therefore independent, but on the other, each also adequately expresses the theory as a whole (ὅλη), which in turn does not cease to exist due to its being differently represented in each theorem (θεώρημα). This relation of the part to the whole, as that between a theorem and the whole theory, is extended to

the relation between each partial soul (the world soul being equally a partial soul) and the universal soul. The individual souls are thus reestablished as οὐσία(ι), which, besides being a substance, also means having the same essence: all souls are similar, *i.e.*, they are of like kind and constitute one whole (ὅμοιαι καὶ ὅλαι: IV 3 [27],2.44). A "part", μέρος, within a soul is quite different from a part of a body or of a geometrical figure, in which every part is further divisible and may be dissimilar to the initial whole, *i.e.*, may not preserve its initial form, *e.g.*, the arm of a human body or the semicircle of a circle (cf. IV 3 [27],2.10-21). In this respect, the soul is not similar to either a number or an interval, both of which become less than the whole in the process of division. All individual souls, then, are "parts" of the universal soul insofar as they have the same form (ὁμοειδεῖς, IV 3 [27],2.58), namely, that of the one soul which is divided into the many, and which at the same time is not divisible in herself; so too is a theory divided by and into its theorems without ceasing to be a whole.

4. *Individuation*

Thus, the Platonic henological one-(and)-many approach allows Plotinus to aptly explain the unity of souls (*e.g.*, in IV 9 [8]), as well as their multiplicity *qua* beings (τὸ πλῆθος τῶν ὄντων: IV 8 [6],6.3-4). To be sure, the number of souls is great but finite. Plotinus wants to avoid accepting an infinity of souls, because actual infinity for him can exist only within the inextinguishable creative power of the One, which cannot be properly represented or known. To that end, he has to accept the Stoic theory of a finite number of individual souls as embodied within the repeating world periods that are indefinite in number (V 7 [18],3).

The numerical multiplicity alone (that of numbers and the units within a number) does not yet suffice, however, for an

explanation of the *difference* between souls. The individual is already not so easily accounted for in the Platonic theory, which works much better within the realm of the noetic and the mathematical, than it does within the world of concrete instantiations and individual differences (cf. Aristot. *metaph.* H 1,1042a6 ff.).

Since souls can be embodied, *i.e.*, connected with the physical, the bodily and the material, one inevitably faces a rather difficult problem of individuation. How, πῶς, can one account for concrete individual differences, καθέκαστα, between souls (*i.e.*, that this soul is the soul of one human, and that this other soul is that of another, cf. IV 3 [27],5.1 ff.)? The question now is not just why the souls are many (the units within a number are many as well), but why are they all different? If each soul is considered an οὐσία of the same kind, *i.e.*, is considered a substance of the same essence, then what is the source or the principle of their individuation?

Despite the fact that Plotinus' discussion of individuation occurs a number of times in the *Enneads*, it is not easy to establish a univocal theory behind these particular instances. The fundamental fact about the soul that does not immediately follow from the mathematical henological description of her in terms of ἓν καὶ πολλά, is that the soul can be *in* a body, *i.e.*, can be embodied. The soul for Plotinus, contrary to the Peripatetics, is not a form in and of the material body, because, first, the soul does not need to be embodied, and, second, because the soul, as an οὐσία, is "separable" (χωριστὸν ἡ ψυχή: IV 3 [27],20.30) and is therefore independent of the body. Hence, if a soul is individualized, this individuation must be due either to the body or to the soul herself. In other words, the principle of individuation lies either in matter, or in form. Plotinus himself envisages both possibilities when referring to τὸ ψυχαὶ εἶναι, "being souls", which, in the context of his discussion of the unity of all souls, is to be understood as "being souls all together", such

that it also presupposes "being individual souls", whereby each one is distinct from each of the others. Being an individual soul can be understood either in accordance with the material component or "bodily masses", κατὰ τοὺς ὄγκους, or with the form, κατὰ τὸ εἶδος (IV 9 [8],4.9-15).

5. *Matter*

If there only exist forms of universals, then a form cannot account for individual differences, such as (Plotinus uses Aristotle's example) snubness. In this case, it is matter (ὕλη) that has to be responsible for such differences, due to which a universal form, say, that of the human, is always differently represented in each individual. These differences (διαφοραί) might thus come from matter (παρὰ τῆς ὕλης). Since, however, there may be forms of individuals (discussed below) and, besides which, since matter has nothing of its own that might serve as the principle of individuation of form in matter, matter itself can hardly be the principle of individuation. Perhaps only already formed matter, concrete materiality, such as (concrete) that of place (τόπος) or the «nature of places and waters and air» (παρὰ φύσεως τόπων πολλὰ ἀπομάττεσθαι καὶ ὑδάτων καὶ ἀέρος, V 9 [5],12.8-11; IV 3 [27],7.22-4), can affect a human as an already embodied soul.

Plotinus has argued that it is the difference in the constitution of the composite of both soul and body that accounts for the difference of πάθη in individual souls, and this despite the argument that all souls are essentially one, each being a different instantiation of the same universal ψυχή (IV 9 [8],2.1-10). If this is the case, then in order to account for the affections (πάθη) that a soul undergoes at various moments, or the affections that different souls are exposed to at the same moment (even those experiencing one and the same thing), one might think that these differences between

souls result from the body with which each soul is associated. Such an explanation, however, would not be sufficient either, because the body in this case is already formed and thus already individualized, so that the explanation of individuation is simply postponed and relegated to that of the body.

Another possible way of understanding matter as having a real impact on individuation, both within a single soul and between different souls, might be an interpretation of the aforementioned passage from IV 4 [4],5, where Plotinus discusses the unity and multiplicity of the soul within a "geometrical" ἐπιστήμη, in which the one and the many interact as if in a seed, σπέρμα. In the seed «a whole and the parts into which it naturally divides derive from it, and each part is a whole and the whole remains an undiminished whole, but matter divided it (ἡ δ' ὕλη ἐμέρισε) and all the parts are one» (IV 9 [8],5.9-12; cf. V 7 [18],2.13-4). The nature (φύσις) of and within the soul is the lowest power or "part" of the soul, *i.e.*, its φυσικόν, which is responsible for life and growth, and due to which an en-souled body is alive [4]. If it is the φύσις in a body that organizes it as a living physical organism, and if it is φύσις that is at work in the seed, then the division of φύσις by matter, which is otherwise not clearly spelled out, might mean that φύσις is divided as a part that is *already* included within the whole of the physical cosmic order. In this cosmic order, however, and in the physical world, the general relation between form and matter, in which matter is nothing and thus cannot bring forth anything from itself, should hold for any of its constituents, *i.e.*, also for φύσις. But φύσις itself is already formed, and thus if it is divided by matter that is thereby individualized in it, it has to be due to the same principle of individuation as everything else. Hence, the seed simile does not really help to explain the role of matter as a principle or possible source of individuation.

[4] Cf. H. J. BLUMENTHAL, *Soul*, 63.

Therefore, matter because it is not a substance, and because it neither has nor brings forth anything of its own, can hardly account for individuation. As Plotinus argues, a soul does not need to be embodied (at least, not at all times, cf. IV 3 [27],12.1 ff.; Plat. *symp.* 191B) and hence, if the soul's individuation results from the material component, the unembodied souls would be exactly alike, as are the units in number; such, however, is not the case. If individuation is supposed to imply a distortion, it would be difficult to account for, because distortion can neither come from the self-sufficient and unchanging form, nor from matter, which, as a pure receptacle, has no power of its own. This might be the reason why, in thinking about evil as distortion, or as non-being and the utter lack of measure, ἄμετρον, Plotinus in his later years has to revise, to some extent, his views on matter, and to ascribe to it its own nature, one which is opposite to that of form, and which thus has the power to corrupt and distort the form that is embodied in matter (I 8 [51],8)[5].

6. *Form*

Referring again to the problem of the origin of individual difference, τὸ διάφορον, Plotinus points out that the diversity of the beautiful is exemplified in many instantiations (τὸ διάφορον πολλαχοῦ καλόν). However, such multiple cases of the beautiful cannot be ascribed to matter, to which only ugliness is to be attributed (τῷ αἴσχει μόνῳ ἀποδοτέον τὸ παρὰ τὴν ὕλην) as an utter privation of the beautiful. All the differences in the beautiful, which is diversely individualized in concrete cases, *e.g.*, in humans, have to be attributed, then, to form, τὸ εἶδος (V 7 [18],2.14-6).

[5] Cf. D. NIKULIN, *Matter, Imagination and Geometry. Ontology, Natural Philosophy and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes*, Ashgate, Aldershot 2002, 6-12.

An important presupposition in Plotinus' psychology is that of the already mentioned dependence of both the universal soul, and each individual soul, on "looking at" the one universal νοῦς, and on the individual intellects, respectively (IV 3 [27],6.15-7). The intellect (νοῦς) is always transcendent to the world, it always remains "up there" (ἀεὶ ἄνω), and can never be outside of his own intelligible cosmos of the νοητά. The νοῦς communicates with the things "here", with that which is material and composite, doing so through the soul (ψυχή) which is intermediate between the intelligible and the sensible, and has a share in both. The soul is thus never «cut off from the νοῦς» and is «disposed according to the form, εἶδος, which comes to it from the intellect, and gives to the things below it» (IV 3 [27],12.3; 30-5).

Depending on, and living from, her close association with the νοῦς, the soul must also be closely associated with the intelligible form (εἶδος). In IV 8 [6],3.12, Plotinus argues that an individual soul might be considered an εἶδος, which is a species of the genus of the one universal soul; yet later he does not return to this model, preferring instead that of the theorem and (geometrical) science. The soul, however, is *not* a pure form, εἶδος, but rather reproduces a form *in* matter (although she herself is not a form in matter either) once she becomes associated with a body (ἡ δὲ ψυχὴ τὸ εἶδος ποιεῖ ἐν τῇ ὕλῃ ἄλλη τοῦ εἴδους οὖσα, IV 3 [27],20.38-9). With the soul, the form is present in the body in such a way that, when the body is divided, the form is divided, but nevertheless remains a whole in each part of the body (IV 2 [4],1.34-7).

If, as was argued above, the individuation of the soul cannot be explained by reference to matter, then such individuation must have to do with some formal aspect. Thus, individual differences appear for Plotinus as those «in the character, and in the activities of discursive reason and as a result of the lives they have lived» (ἐν τοῖς ἤθεσι μάλιστα καὶ

ἐν τοῖς τῆς διανοίας ἔργοις καὶ ἐκ τῶν προβεβιωμένων βίων: IV 3 [27],8.5-9). The differences within souls also account for their "destiny" (εἱμαρμένον, IV 3 [27],13.21): an individual soul, being subordinated to the universal, is sent into the world according to a law (νόμῳ πέμπεται, IV 3 [27],13.21-4; also, the embodiment of the souls, their descent and ascent into bodies, and thus into the world, is ordered by one λόγος of the universal soul: ὑφ' ἕνα λόγον: IV 3 [27],12.16-7). The soul's disposition, διάθεσις, according to which a body is "prepared" for the soul's descent into it (IV 3 [27],12.37-8), is an individual characteristic that distinguishes one soul from another and is equally formal, as is the soul's "character" (ἦθος), the activity of its discursive thinking (διάνοια), and even its previous lives (IV 3 [27],8.5-9; cf. Plat. *resp.* X 620A ff.). Being predestined by a law, *i.e.*, being always already inscribed within a particular eidetic structure, the soul keeps her ability «to be herself as much as she wants to be» (αὐτή ἐστιν ὅσον θέλει: IV 3 [27],8.40). All the above mentioned features that differentiate one soul from another implicitly refer to a formal component that is not systematically elaborated, namely, to «that which is active and actualized in her» (κατὰ δὲ τὸ ἐνεργῆσαν ἐν αὐτῇ ἑκάστη), and which accounts for individuation as actualization, as the "fullness" (τὸ πλῆρες) and "completion" (τέλειον) in and of each soul (IV 3 [27],8.12-7). But what exactly is this formal characteristic that may account for individuation?

The answer to the problem of individuation also appears to depend on the solution to the problem concerning the existence of the forms of individuals, which in the present discussion implies answering the question of whether or not there are forms of individual souls. An individual soul for Plotinus is *not* an image of the universal soul. An individual soul is not a form in matter either, particularly because not every soul has to be embodied, at least not at a given time. Every soul is a form, but is this form that of a universal, in

which case the form of an individual soul would be no different from that of the universal soul; or is it a form of an individual soul? If it is an individual form, then how does such a form relate to the form of the universal soul? Would it be a relation of a particular intelligible (νοητόν) to the whole of the noetic cosmos of the νοητά?

Throughout his writings Plotinus gives opposing answers to the question of whether or not there are forms of individuals. In the early v 9 [5], Plotinus denies the existence of forms of individuals, rejecting the form of "this man", Socrates, in favour of that of the human, ἄνθρωπος (v 9 [5],12.3). Later, however, Plotinus gives the opposite answer to this question, dedicating the whole treatise v 7 [18] to proving the thesis concerning the existence of forms of individuals. Here he already argues for accepting the form of Socrates as universal, as Αὐτοσωκράτης: everybody has a noetic or formal beginning (ἀρχή) in the intelligible, because each one can have access to the intelligible (ἀναγωγὴ ἐπὶ τὸ νοητὸν: v 7 [18],1.2-5). Other examples of contradictory solutions to this problem from different *Enneads* might be mentioned. Blumenthal convincingly argues that, despite a number of exegetic attempts to reconcile the two opposing positions, Plotinus does not have consistent views about the forms of individuals [6]. This suggests once again that within the henological approach it is difficult to explain individual differences. At least, as Plotinus' hesitance (even to the point of inconsistency) in solving the problem of the existence of forms of individuals shows, the form (εἶδος) as such can hardly account for individual differences.

Thus, if it is not matter, then it should either be form, or

[6] H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, 112-33, esp. 121-9; see the discussion of various interpretations of the two positions in Plotinus (129-32).

something *of* form, which is responsible for individuation and for differences (διαφοραί) in and between souls. First of all, a particular soul is not an image of the universal soul, *i.e.*, the two are not related as εἴδωλον and εἶδος. Each individual soul, as has been argued, relates to the universal soul as does a theorem (θεώρημα) to the whole of a science (ἐπιστήμη). What, then, constitutes the difference between partial souls; and what, precisely, is this difference? In the early v 9 [5], Plotinus mentions, without further elaboration, that one soul differs from another "in honor" or "dignity" (τιμιότητι δὲ ἄλλην ἄλλης διαφέρειν: v 9 [5],13.6; to note, the term τιμιότης is a *hapax* in Plotinus, although he frequently uses words of the same root, most notably the adjective τίμιος). If an individual soul is *not* an image of the universal soul, then the difference in "dignity" appears to suggest that such difference does not exist as something directly caused by a difference in and between the forms (εἴδη), yet for the reasons stated above, it is also not a difference caused by matter.

In Aristotle, the notion of difference, διαφορά, appears as a *specific* difference, which, together with genus, constitutes a definition, λόγος (*top*. 103b; 143a *et al.*), and is a quality of the genus (*top*. 144a). Plotinus, however, speaking about the soul, uses the notion of difference not as a specific, but rather as an individual difference, one that characterizes the distinction between individual souls, and not that of the soul as a genus. The individual, καθέκαστον, is thus marked off by this distinctive difference, διαφορά, or by a number of them.

7. *Logos*

In order to understand difference and its connection with individuation, we have to look further into the representation of form, and thus of differentiation, within the soul. Besides

considering the forms as intelligibles, νοητά, and as forms *in* matter, Plotinus accepts the "formative principles" or λόγοι as being intermediate between the two[7]. Plotinus further characterizes λόγος as that which is responsible for differences in general, *e.g.*, differences in color (v 9 [5],12.10). The major characteristic of the soul in Plotinus, as we have seen, is her intermediate position: the soul depends on the intellect and "follows" it (ἐφεξῆς, IV 3 [27],5.9). The soul is "between" the intelligible and the sensual, it both separates and unites them, it reflects the noetic and represents it in the physical. In her highest "part" (the "self"), the soul coincides with a νοῦς. Hence, souls are the λόγοι of their respective intellects (λόγοι νῶν, IV 3 [27],5.9-10).

Λόγος is thus a representation of the intelligible in the greater multiplicity of, and in, the soul. In particular, each λόγος, as a soul, is unfolded further than the corresponding νοῦς, as if going from brevity to multiplicity (οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γενόμεναι: IV 3 [27],5.10-1). Because of this, λόγος exemplifies partiality. Respectively, the thinking of the soul, διάνοια, is discursive, it thinks of its objects (λόγοι) as partial, but also as potentially related and referring to each other, just as theorems are, which again suggests that the ἐπιστήμη metaphor is particularly appropriate for the plurality of individual souls.

Multiplicity is further present in the soul in that the one universal soul represents a single λόγος of the intellect (λόγος εἷς τοῦ νοῦ), from which are derived partial and immaterial λόγοι (λόγοι μερικοὶ καὶ ἄϋλοι, IV 3 [27],5.17-8). Every λόγος is thus many and manifold (πολὺς καὶ ποικίλος, IV 3 [27],8.18), for every λόγος is a simplex within the psychological structure of the one-and-many of the soul that represents the noetic cosmos of the one and the many. Each soul, therefore, «remains one and all are together» (μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ

[7] See E.K. EMILSSON, *Sense-perception*, 120-1.

ὁμοῦ ἓν πᾶσαι: IV 3 [27],5.14), not as the noetic cosmos, but as its reflection into a greater plurality. Because of this, the structure (σύνταγμα) in which the souls are present is manifold and complex (ποικίλον), as is every λόγος by being potentially related to other λόγοι. Hence, all the souls form a system (σύνταξις) in which they are not cut off from each other, and thus make a diversified unity; a unity, however, in which plurality as separation is greater than that within the intelligible of the νοῦς (IV 3 [27],8.17-22). This structure of the souls *qua* system of λόγοι is an imitation of the κόσμος νοητός, which is described by Plato as a "living being", ζῷον (*Tim.* 30C-D, cf. 39E and III 9 [13],1.1 ff.). The whole σύνταγμα or σύνταξις of the souls, then, is a representation of the noetic "living being" or the organism of the soul, ζῷον ψυχικόν, which is similar to that of the intellect, although bound by a greater plurality, and in which many forms are present (ζῷον ψυχικὸν πολλὰς μορφὰς ἔχον: IV 3 [27],8.19).

This leads Plotinus to claim that each soul has *all* of the forming principles, *i.e.*, each has all the λόγοι (as the "forms" or μορφαί of something), not only of those individuals in whom a soul might reside in turn, but all the λόγοι of the world (V 7 [18],1.7-10). All the λόγοι are always already there and ready to be used (V 7 [18],2.5-6). In this sense, "all souls are all things" (πάντα πᾶσαι, IV 3 [27],8.12). Even in matter, the λόγοι are hidden but contained in their entirety (V 7 [18],2.16-7). The number of the different λόγοι ready at hand (ready to be used) in the universal soul, as well as in each individual one, is therefore infinite. However, this infinity, τὸ ἄπειρον, does not have to be actual; rather, it is potential infinity insofar as the number of individuals in the world is finite at each moment and during every period of time, while the world periods repeat indefinitely (V 7 [18],3.13-23). Such potential infinity of the λόγοι in each soul seems to reflect the infinite in the νοῦς, just as the λόγος is a reflection of εἶδος, and ψυχή is a reflection of

the νοῦς. But the infinite, τὸ ἄπειρον, of the νοῦς cannot be said to be actual either: in fact, there is a certain definite number of νοητά (IV 3 [27],8.22). Being members of an organized whole in the noetic cosmos, and being reproduced as the σύνταγμα of the souls, the forms as νοητά are definite in number, hence so too are the souls. Indeed, being a form, εἶδος, implies being numerically one, because the being of the non-composite is that of being one, *i.e.*, being *this* (form) (ἕκαστον [*scil.* τῶν νοητῶν] ἓν ἀριθμῷ εἶναι· οὕτω γὰρ τὸ τόδε: IV 3 [27],8.24). The infinity of the νοῦς, then, is that of the power or potentiality of production (of the λόγοι) and of divisibility, and not that of being divided into the actual infinity of its constituents (ἢ τῇ δυνάμει τὸ ἄπειρον, ὅτι ἡ δύναμις ἄπειρος, οὐχ ὡς μερισθησομένης εἰς ἄπειρον: IV 3 [27],8.36-7)[8].

8. *Logical difference*

We may now return to the question of how the differences between souls are constituted. Discussing the differences between individuals, Plotinus argues that although each soul contains (potentially) all λόγοι, one and the same λόγος cannot be responsible for all differences, but rather only for particular, individual, "special" differences (ἰδικαῖς [*hapax* in Plotinus] διαφοραῖς: V 7 [18],1.18-21). Although V 7 [18] supports the existence of forms of individuals, which is denied elsewhere, still it is *not* the form, εἶδος, but rather its implementation in the soul, λόγος, that is responsible for individual difference(s) (δεῖ τὴν διάφορον ποίησιν ἐκ διαφόρων λόγων: V 7 [18],1.23). The number of different individuals equals that of the different λόγοι, such that there

[8] Cf. H.J. BLUMENTHAL, *Psychology*, 117-9.

have to be differences among different individuals even if they greatly resemble each other.

Individual difference is better understood if the process, or rather the act, of its "production" and embodiment in the concreteness of materiality, is observed:

For, as the craftsman (ὁ τεχνίτης), even if he is producing things which do not differ from each other (ἀδιάφορα), must apprehend sameness by means of a *logical difference*, according to which he will make the thing another by bringing some difference to its sameness (τὸ ταὐτὸν διαφορᾷ λαμβάνειν λογικῇ, καθ' ἣν ἄλλο ποιήσει προσφέρων διάφορόν τι τῷ αὐτῷ), so in nature (φύσις), where the other does not come to be by discursive reasoning (μὴ λογισμῷ) but only by λόγοι (λόγοις μόνον), the difference must be linked with the form (συνεζεῦχθαι δεῖ τῷ εἴδει τὸ διάφορον), but we are unable to grasp the difference (v 7 [18],3.7-13).

The sameness in a thing is thus captured through a "logical" difference, which represents the sameness of form (εἶδος) both to and within the otherness and multiplicity of the bodily. The difference (διαφορά) between two things or individuals, even those that are seemingly identical but are at least perceived as *numerically* different, is the difference which is brought in, not by discursive reasoning (λογισμός), but by the λόγος that is present to a thing as the representation of an εἶδος, and then down to the lowest part of the soul, namely to the nature (φύσις) which is responsible for producing individual organisms. The difference between individuals, therefore, is a *logical* difference, διαφορὰ λογική, and through the λόγος. Hence, the individual differences (διαφοραί) between particular souls are neither those of form *per se* (although they are linked with form), nor those of matter, but are, rather, the differences that are brought in by the λόγος, which is intermediate between pure intelligible forms and forms in matter, just as the soul herself is intermediate between the intelligible and the sensible.

Thus, it is not form (εἶδος) directly, but rather its representation in and as λόγος that is responsible for individual difference. Why is this the case? Because the form actually does represent all other forms in an uninterrupted communication within the intelligible cosmos of the *one-many*. The λόγοι, however, represent the forms within the plurality of the *one-and-many*, such that each one potentially, and not actually, contains or leads to all other λόγοι, which are interconnected just as the theorems in a science (ἐπιστήμη) are interconnected. The differences between individuals, therefore, are to be characterized as *logical* differences that might be thought of as intermediate between formal and material differences, or as formally represented in the greater plurality of the soul. Thus it is the λόγος that is the principle of individuation.

The answer to the much debated question of whether there are forms of individuals or only those of universals, in the end, might not be that important for the account of individuation. Indeed, the difference would consist in explaining the implementation of either this particular λόγος, or a set of λόγοι: if there are forms of particulars, then each form activates a λόγος that is responsible for individual differences. If there is a universal form, then a whole multiplicity of various λόγοι, which account for καθέκαστα, are already established within such a form. The result, however, will be the same in both cases, namely, the production of individual differences (διαφοραί) through a λόγος that is potentially related to all other λόγοι.

Thus, despite a number of instances that are otherwise not further elaborated wherein Plotinus discusses individuation, and despite his hesitance about the ideas of individuals, we may conclude that it is the λόγος, as that which represents a form (εἶδος) in and as the soul, that is the source and principle of individuation. Individuation between souls is to be thought of, then, as neither material, nor formal, but as *logical* difference.

Marco Zambon
(Università di Padova)

IL SIGNIFICATO FILOSOFICO DELLA DOTTRINA DELL'OXHMA DELL'ANIMA

\
Spiegare in che modo nell'uomo due realtà eterogenee, l'anima e il corpo, costituiscano un essere vivente unitario, capace tanto di un'esperienza sensibile quanto di un'attività razionale, è sempre stato problematico per i platonici. La questione divenne tanto più impegnativa in età imperiale, quando la dottrina platonica dell'autonomia e della superiorità ontologica dell'anima rispetto al corpo si dovette misurare con due modelli alternativi – quello aristotelico dell'anima entelechia e quello stoico dell'anima *pneuma* – che sembravano maggiormente capaci di dar conto dell'interazione profonda fra anima e corpo caratteristica di gran parte della nostra esperienza [1].

A partire dal II secolo d.C., in seno alla tradizione platonica o in opere ad essa comunque legate (alcune correnti gnostiche, *Oracoli caldaici*, *Corpus hermeticum*), si trovano testimonianze di una dottrina che attribuisce all'anima nel cosmo un corpo astrale – fatto di etere o di altri elementi più sottili e leggeri di quelli che compongono il corpo terrestre – grazie al quale l'anima si muove, come su di un veicolo, nel suo moto di discesa verso il mondo sublunare e nella successiva risalita e

[1] Cfr. H.J. BLUMENTHAL, *Some Problems about Body and Soul in Later Pagan Neoplatonism: Do They Follow a Pattern?*, in H.-D. BLUME-F. MANN (Hrsg.), *Platonismus und Christentum*, Festschrift für Heinrich Dörrie, Aschendorff, Münster/Westfalen, 75-84. Una testimonianza esemplare delle discussioni che su questo tema si svolgevano fra i filosofi è data da PORPH. *vita Plot.* 13.10-7: cfr. il commento a questo passo in M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'arrière-plan scolaire de la 'Vie de Plotin'*, in AA.VV., *Porphyre. La Vie de Plotin*, I: *Travaux préliminaires et index grec complet*, Vrin, Paris 1982, 229-327, 261.

può svolgere le funzioni connesse più direttamente con la realtà sensibile (funzione sensitiva e immaginativa). L'elaborazione di questa dottrina è stata il risultato sia della ricezione da parte dei Platonici di età imperiale di esigenze e rappresentazioni di tipo religioso, sia di un confronto approfondito e di una parziale sintesi della psicologia platonica con quella aristotelica e con quella stoica proprio sulla questione decisiva del modo in cui anima e corpo sono uniti fra loro[2].

Non è forse un caso che, malgrado questa dottrina sia attestata almeno dal II secolo d.C., essa si sia diffusa soprattutto nel platonismo post-plotiniano, quando il pensiero di Platone venne reinterpretato alla luce delle dottrine religiose degli *Oracoli caldaici* e della filosofia aristotelica. La dottrina del veicolo appare, schematizzando, un compromesso fra la dottrina platonica dell'anima separata e quella aristotelica dell'anima come forma inseparabile del corpo, in quanto afferma che l'anima è permanentemente in contatto con un corpo, fino a che essa si trovi nel cosmo. Essa permette anche di conciliare la concezione spiritualista dell'anima, propria di Platonici ed Aristotelici, con quella materialista propria di Stoici ed Epicurei, dal momento che almeno una parte delle funzioni psichiche è legata ad una realtà che ha lo statuto di corpo (sia pure di qualità diversa dal corpo terrestre). L'attribuzione all'anima di

[2] Presentazioni di carattere generale dell'evoluzione della dottrina dell'ὄχημα si trovano in M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, CUECM, Catania 1998; J. Halfwassen, *Seelenwagen*, in J. Ritter-K. Gründer (Hrsgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IX, Schwabe, Basel 1995, 111-7; E.R. Dodds, *Appendix II. The Astral Body in Neoplatonism*, in *Proclus. The Elements of Theology*, ed. E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1964 (1933), 315-21; A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Lang, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1995; cfr. anche H. Dörrie (†)-M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, VI 1: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 151-168*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

un corpo che l'accompagna anche prima e dopo la permanenza nel corpo terrestre permette, inoltre, di dare un fondamento alle dottrine escatologiche, alla teurgia, all'astrologia, cioè a quelle credenze che implicano il permanere dell'individuo anche oltre la morte fisica e la possibilità di subire affezioni anche dopo che l'anima si sia separata dal corpo terrestre.

In queste pagine, dopo la presentazione di alcuni aspetti generali, considererò la dottrina porfiriana dell'ὄχημα riferendomi soprattutto all'anima umana. Porfirio, come in altri casi, assume una posizione ambivalente e problematica. Egli presenta una dottrina del veicolo astrale piuttosto elaborata, il cui interesse maggiore mi sembra risiedere nella possibilità, che essa offre, di fare posto alla pratica della teurgia e di spiegare la passibilità dell'anima: secondo lui, infatti, l'anima diventa passibile quando si associa ad un corpo e ciò avviene non solo con l'incarnazione in senso stretto, ma nel momento stesso in cui l'anima entra a far parte del mondo del divenire. Alcuni tratti della concezione porfiriana dell'ὄχημα, soprattutto per quel che concerne l'associazione fra veicolo, facoltà irrazionali dell'anima e immaginazione, anticipano anche gli sviluppi teorici dei Platonici successivi.

D'altra parte, Porfirio mantiene ferme tesi che dipendono dalla risposta – originale ed isolata nella storia del platonismo imperiale – data da Plotino alla domanda circa il modo in cui in un uomo l'anima si unisce al corpo. In particolare, Porfirio ammette che all'anima razionale individuale, dopo essersi incorporata, sia comunque possibile una vita conforme all'intelletto e, anzi, ch'essa possa tornare per sempre a sussistere in un contatto con la realtà intelligibile privo di qualunque relazione con la corporeità e con le attività irrazionali[3]. Porfirio

[3] PORPH. *de regr.* frr. 298.6-9; 298a; 298c; 300; 301a Smith (= AUGUST. *de civ. Dei* x 30; x 31; XXII 27; XXII 12; XIII 19); cfr. il commento in H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, VI 2: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele" als der Ursache aller*

sostiene perciò il carattere composito e materiale del veicolo e attribuisce una durata transitoria all'unione dell'anima con il suo veicolo [4].

In tal modo, però, viene affermato il carattere accessorio e non connaturato dell'incorporazione e il problema dell'unione di anima e corpo si complica, riproponendosi a due distinti livelli: quello del corpo pneumatico e quello del corpo di carne. Rimane invece aperto il problema dello statuto dell'anima, che è insieme tale da essere omogenea all'intelletto ed è però naturalmente inclinata ad assumere un corpo.

II

Un passo del *De anima* di Giamblico, conservato da Stobeo, dà una sintesi delle opinioni dei Platonici fra la fine del III e l'inizio del IV secolo circa l'esistenza di sostanze intermedie fra l'anima e il corpo:

... περὶ τῶν μέσων οὐσιῶν ψυχῆς τε καὶ σώματος πολὺ διαφερόντως διατάττονται. οἳ μὲν γὰρ εὐθὺς αὐτὴν τὴν ψυχὴν αὐτῷ τῷ σώματι τῷ ὀργανικῷ συνοικίζουσιν ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν

sinnvollen Abläufe. Bausteine 169-181, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 383-7 (*Bst.* 180).

[4] Nel platonismo postgiamblicheo viene operata una distinzione fra il veicolo συμφυές dell'anima, che è opera immortale del demiurgo, e il rivestimento corporeo vero e proprio, che è προσφυές e dunque transitorio; cfr. l'articolazione esemplare di questa prospettiva in PROCL. *in Tim.* III 236.31-238.26; 297.21-299.9 Diehl; *theol. plat.* III 5,18.23-19.5 Saffrey-Westerink; R. BEUTLER, *s.v. Proklos der Neuplatoniker*, in *RE* XXIII, Alfred Drückenmüller, Stuttgart 1957, 235-6; H.J. BLUMENTHAL, *Soul Vehicles in Simplicius*, in S. GERSH-CH. KANNENGIESSER (eds), *Platonism in Late Antiquity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1992, 173-188; I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978, 99-100; 104-5; 181-7; H.S. SCHIBLI, *Hierocles of Alexandria and the Vehicle of the Soul*, «Hermes», CXXI (1993) 109-17 (per Giamblico, cfr. *infra*, n. 12).

Πλατωνικῶν, οἵ δὲ μεταξὺ τῆς τε ἀσωμάτου ψυχῆς καὶ τοῦ ἀγγειώδους αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα περιαμπέχοντα τὴν νοερὰν ζωὴν προβεβλῆσθαι μὲν αὐτῆς φρουρᾶς ἕνεκεν, ὑπηρετεῖν δὲ αὐτῇ καθάπερ ὀχήματα, συμμέτρως δ' αὖ καὶ πρὸς τὸ στερεὸν σῶμα συμβιβάζειν μέσοις τισὶ κοινοῖς συνδέσμοις αὐτὴν συνάπτοντα.
... anche a proposito delle sostanze intermedie fra l'anima e il corpo prendono posizioni molto differenziate. Gli uni, infatti, accoppiano immediatamente l'anima stessa al corpo organico – come fa la maggioranza dei Platonici – gli altri affermano che, fra l'anima incorporea e il ricettacolo corporeo, vi sono rivestimenti eterei, celesti e pneumatici che avvolgono la vita intellettiva; essi le sono stati messi davanti sia come riparo, sia per servirle come dei veicoli e, d'altra parte, la accordano in modo proporzionato al corpo solido, collegandola ad esso per mezzo di determinati legami comuni intermedi (Iambl. *de an. apud* Stob. I 49,43,385.1-10 Wachsmuth)[5].

Giamblico colloca questo cenno alle due diverse concezioni del rapporto fra anima e corpo circolanti fra i Platonici nella sezione del *De anima* dedicata alla discussione sulla sorte di anima e corpo al momento della morte, cioè della loro separazione. Occupandosi del momento in cui l'embrione riceve la propria anima, Porfirio, nel trattato *Ad Gaurum*, descrive un quadro del tutto simile a quello tracciato da Giamblico; quest'ultimo parla di due schieramenti fra i filosofi, mentre Porfirio si riferisce a due opzioni che sembra considerare entrambe possibili:

... εἴτε διὰ τὸ εἶναι ἐγκόσμιος ἐφέλκοιτό τι σῶμα αἰθερῶδες ἢ πνευματῶδες ἢ ἀερῶδες ἢ καὶ ἐκ τούτων τι σύμμικτον εἴτε καὶ

[5] Per il testo e la traduzione del passo cfr. H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 122-5; 377-9 (*Bst.* 165.1). Cfr. anche J.F. FINAMORE-J.M. DILLON, *Iamblichus De anima*, Text, Translation and Commentary, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, 66-7; 183-86; e *Jamblique, Traité de l'âme,* in A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* III, Gabalda, Paris 1953, 177-264, 237.

τούτων ἄνευ οἷα τε ἦν εἰς τὰ ζῷα τὰ ἔχοντα ἐπιτηδείως ἔχειν τὴν παρουσίαν...
... sia che l'anima – per il fatto di essere una realtà interna al cosmo – abbia attirato un corpo etereo, pneumatico o aereo o anche mescolato a partire da questi elementi, sia che, anche senza questi corpi, fosse in grado di rendersi presente negli esseri viventi atti a riceverla ... (Porph. *ad Gaur.* XI 3,49.16-9 Kalbfleisch) [6]

Esistono, dunque, due modelli che descrivono il rapporto dell'anima con il corpo: o essa è posta immediatamente in relazione con un corpo che sia adatto a riceverla, cioè a fungere da suo strumento, oppure si pensa che, prima di entrare in relazione con il corpo solido, essa si rivesta di uno o più altri corpi, fatti di elementi più leggeri. Il testo di Giamblico conferma un dato che anche le fonti di cui disponiamo attestano: fino all'epoca di Porfirio e Giamblico, la dottrina dell'ὄχημα, pur variamente attestata, non sembra essere sostenuta dalla maggioranza dei platonici, che invece affidano all'anima da sola il compito di vivificare il corpo. Sia pure forzando un po' i termini della bipartizione fatta da Giamblico, possiamo collocare anche Plotino fra coloro che collegano l'anima al corpo senza la mediazione di altre sostanze, anche se la particolarità della tesi plotiniana consiste piuttosto nel negare che vi sia una qualche forma di contatto, di "commistione" fra anima e corpo. Più problematica apparirà la posizione di Porfirio che, da una parte, per esempio nei Σύμμικτα ζητήματα, tratta la questione dell'unione fra anima e corpo senza fare alcun riferimento all'idea che vi siano sostanze intermedie fra loro, mentre altrove (*Sentenze*, *De antro*, *De abstinentia*) tratta con una certa ampiezza dell'unione dell'anima con un corpo pneumatico anteriore a quello di carne.

È interessante osservare la terminologia usata da Giam-

[6] Cfr. la traduzione francese in A.J. FESTUGIÈRE, *Révélation*, III, 265-302, 286-7.

blico nel passo citato: egli parla di un accostamento senza mediazioni dell'anima al corpo "organico" (τῷ σώματι τῷ ὀργανικῷ)[7], facendo interagire probabilmente, tramite questo aggettivo, la nozione aristotelica dell'anima come entelechia di un corpo organico[8] e quella platonica del corpo come strumento (ὄργανον) dell'anima[9]. Un altro elemento degno di attenzione è costituito dalla menzione dei rivestimenti (περιβλήματα) che ricoprono l'anima intellettuale (νοερά) e dal riferimento al ricettacolo (τὸ ἀγγειῶδες: il recipiente, la concavità), con il quale probabilmente viene indicato il corpo di carne[10]. Queste immagini suggeriscono, infatti, l'idea che l'anima sia in qualche modo contenuta e delimitata dal corpo e, prima di esso, dalle sostanze intermedie, smentendo la tesi platonica secondo la quale è invece l'anima a contenere la realtà corporea da essa dipendente[11]. La psicologia dei Plato-

[7] Per l'uso della stessa espressione cfr. anche PORPH. *ad Gaur.* XI 3,49.5; XIII 7,53.24 Kalbfleisch.

[8] ARISTOT. *de an.* B 1,412a28-b 6.

[9] [PLAT.] *Alc. I* 129D-130E; cfr. H.J. BLUMENTHAL, *Problems*, 83.

[10] L'espressione τοῦ ἀγγειώδους è il risultato di una congettura che tutti gli editori del *De anima* accettano; H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 379, constatando l'incompatibilità della rappresentazione di un'anima contenuta nel corpo con la dottrina del *Timeo*, suppone che il ricettacolo sia qui "ciò che è spazialmente determinato" e che Giamblico intenda dire che l'anima, per poter essere in un luogo, abbia bisogno delle sostanze intermedie. È un'interpretazione ingegnosa, ma l'identificazione del corpo con un vaso (ἀγγεῖον) era all'epoca di Giamblico sufficientemente consolidata da far pensare che anch'egli con questa espressione intendesse riferirsi al corpo. Cfr. ad esempio. *orac. chald.* fr. 157 des Places.

[11] Cfr. PLAT. *Tim.* 34B: ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ [*scil.* τῇ ψυχῇ] περιεκάλυψεν; e 36D: πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς [*scil.* τῆς ψυχῆς] ἐτεκταίνετο. Platone stesso, tuttavia, offriva la possibilità di fondare anche l'altra concezione, quella dell'anima contenuta dal corpo, cfr. *Tim.* 30B: νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς. Quest'ultima rappresentazione è in realtà quella intuitivamente più ovvia ed è supposta dalle metafore della caduta, della sepoltura, dell'imprigionamento dell'anima

nici di età imperiale, già ad un primo sguardo, mostra di essere stata elaborata in rapporto con un orizzonte teorico più ampio di quello rappresentato dai soli dialoghi di Platone.

I due passi di Porfirio e Giamblico offrono alcune informazioni circa la composizione dell'ὄχημα che costituiscono un indizio dell'origine complessa di questa dottrina: Giamblico parla di «rivestimenti eterei, celesti e pneumatici» (αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα), anche se in realtà la sua dottrina circa la composizione del veicolo astrale è un'altra [12]; Porfirio parla, invece, di un «corpo etereo, pneumatico o aereo o anche prodotto da una mescolanza di questi elementi» (σῶμα αἰθερῶδες ἢ πνευματῶδες ἢ ἀερῶδες ἢ καὶ ἐκ τούτων τι σύμμικτον). Se l'immagine del veicolo dell'anima (ὄχημα) rinvia a vari testi platonici [13], "etere" e "pneuma"

nel corpo, proprie di tutta la tradizione platonica. Cfr. su questo tema J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps*, «Revue des Études anciennes», LXVI (1964) 53-107, rist. in Id., *"Ex Platonicorum persona". Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, 213-67. Sul corpo come rivestimento dell'anima, cfr. J. Pépin, *Saint Augustin et le symbolisme néo-platonicien de la vêture*, in AA.VV., *Augustinus Magister*, Actes du Congrès international augustinien, I, Études Augustiniennes, Paris 1954, 293-306, H. Dörrie, *Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, München 1959, 199-203; sull'uso patristico di quest'immagine in relazione a *gen.* 3.21 cfr. anche le indicazioni date in G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II: *Testi e documenti*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, 97-8.

[12] Secondo Giamblico, il veicolo non si identifica con la serie di rivestimenti che vengono assunti nel corso della discesa cosmica dell'anima, ma è prodotto direttamente dal demiurgo ed è composto unicamente di etere; anche dopo la morte fisica, esso non è soggetto a dissoluzione. Cfr. Iambl. *in Tim.* frr. 81 e 84 Dillon; J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Scholar Press, Chico (California) 1985, 11-27; M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema*, 131-44.

[13] Cfr. anzitutto *Tim.* 41E; 44E; 69C; e l'immagine dell'auriga di *Phaedr.* 246A-247B; 253C. Anche in *Phaed.* 113D si parla di veicoli sui

sono piuttosto termini propri della cosmologia e della psicologia accademica, peripatetica e stoica [14].

Non sappiamo chi abbia per primo combinato questi elementi e ne abbia tratto una dottrina del veicolo etereo dell'anima, collegata alla rappresentazione della sua discesa attraverso le sfere planetarie. La prima attestazione inequivocabile si legge in Galeno [15] e, da come egli ne parla, appare evidente che negli anni '70 del II sec. d.C. essa era ormai corrente. L'attestazione, più o meno chiara, in ambienti gnostici, ermetici e negli *Oracoli caldaici* di una dottrina del viaggio dell'anima attraverso i cieli, durante il quale essa assumerebbe elementi materiali che ne influenzano la condotta e il destino, mostra che l'elaborazione della dottrina filosofica dell'ὄχημα è avvenuta per rispondere a problemi filosofici, ma anche sotto l'influenza di rappresentazioni di tipo religioso [16].

quali le anime si imbarcano dopo la morte per andare a sottoporsi a giudizio.

[14] Πνεῦμα è per Aristotele una realtà congenita agli animali ed è la sede della facoltà nutritiva e sensitiva: *de gen. an.* B 6,744a1-5; *de motu an.* 10,703a9 sgg.; è costituito di una materia simile a quella degli astri, cioè simile all'etere: *de gen. an.* B 3,736b37-8. Sulle caratteristiche di questo quinto elemento, ignoto a Platone e respinto da una parte dei Platonici successivi, cfr. [PLAT.] *epin.* 981C; 984B; ARISTOT. *de cael.* A 3,270a5 e 10-4; b20-6; *metaph.* H 1,1042b5. La teoria del πνεῦμα conosce vasti sviluppi, sia in campo biologico sia in campo cosmologico, grazie agli apporti delle teorie mediche e dello stoicismo: è infatti lo stoicismo ad identificare nel πνεῦμα un principio psichico-corporeo (cfr. *S.V.F.* I 135; 140) che anima gli esseri viventi, l'universo e coincide in ultima analisi con la divinità. Cfr. M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema*, 21-42. Studi classici sulla nozione di πνεῦμα sono W. JAEGER, *Das Pneuma im Lykeion*, «Hermes», XLVIII (1913) 29-74; G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma: du Stoïcisme à S. Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1945. Cfr. anche I. HADOT, *Problème*, 184-5.

[15] GALEN. *de plac. Hipp. et Plat.* 474.22-7 De Lacy; cfr. testo, traduzione e commento di questo testo in H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 383-4 (*Bst.* 165.3).

[16] Cfr. Il mito di Tespesio in PLUTARCH. *de sera* 563E-568A; quanto

III

Si tratta ora di capire quale sia l'interesse filosofico di questa dottrina. Giamblico scrive che i rivestimenti che avvolgono la «vita intellettiva» hanno la funzione di proteggerla, di servirle da mezzo di trasporto, di connetterla in modo proporzionato al corpo solido. L'ὄχημα ha dunque una funzione mediatrice fra l'anima, più precisamente l'anima razionale, e il corpo. Una funzione del tutto simile è quella che viene descritta nella *Chiave*, il trattato x del *Corpus hermeticum*:

... ἀδύνατον γὰρ τὸν νοῦν ἐν γηίνῳ σώματι γυμνὸν αὐτὸν καθ' ἑαυτὸν ἑδράσαι· οὔτε γὰρ τὸ γήινον σῶμα δυνατόν ἐστι τὴν τηλικαύτην ἀθανασίαν ἐνεγκεῖν, οὔτε τὴν τοσαύτην ἀρετὴν ἀνασχέσθαι συγχρωτιζόμενον αὐτῇ παθητὸν σῶμα· ἔλαβεν οὖν ὥσπερ περιβόλαιον τὴν ψυχήν, ἡ δὲ ψυχὴ καὶ αὐτὴ θεία τις οὖσα καθάπερ ὑπηρέτῃ τῷ πνεύματι χρῆται· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ζῷον διοικεῖ.
... è impossibile collocare nel corpo terrestre l'intelletto nudo, così com'è in se stesso: non è, infatti, possibile che il corpo terrestre sopporti un'immortalità così grande né che una tanto grande virtù tolleri che un corpo passibile sia messo in contatto con essa. L'intelletto, dunque, prese come rivestimento l'anima, l'anima, a sua volta, essendo anch'essa una realtà divina, usa il *pneuma* come un servo; il *pneuma*, poi, governa, l'essere vivente (*Corp. herm.* x 17 Nock-Festugière) [17].

Due realtà eterogenee come l'intelletto e il corpo terrestre sono fra loro del tutto irrelate, a meno che un termine medio non stabilisca una proporzione, una simmetria, fra esse. Il

scrive su Basilide CLEM. ALEX. *strom.* II 20,112-3; *corp. herm.* x 13.17, *Poim.* 25-6; *orac. chald.* frr. 61 e 120 des Places. I.P. CULIANU, *Psychanodia*, I: *A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Brill, Leiden 1983, 24-31; 43-54.

[17] Secondo E.R. DODDS, *Elements*, 317 questo testo è sicuramente pre-plotiniano.

passo di *Corpus hermeticum* x 17 evoca chiaramente *Tim.* 30B, nel quale l'anima è presentata come l'istanza mediatrice fra l'intelletto e il corpo, dottrina largamente diffusa fra i Platonici. Un altro testo platonico nel quale l'esegesi corrente fra i Neoplatonici vede la descrizione dello statuto intermedio dell'anima fra intelligibile e sensibile è *Tim.* 35A. In relazione a questo testo, Plotino colloca l'anima «sul confine estremo dell'intelligibile» e «prossima alla natura sensibile», la definisce perciò un essere «anfibio», «frontiera» fra mondo intelligibile e sensibile [18]. Le stesse immagini e la medesima funzione mediatrice assegnano all'anima anche Porfirio [19], Giamblico [20] e Proclo [21].

La dottrina del corpo astrale, attribuendo all'ὄχημα il compito di mediare fra l'anima e il corpo, replica la funzione che l'anima stessa svolge fra mondo intelligibile e realtà sensibile. Secondo un certo numero di autori, cioè, l'anima, per svolgere la propria funzione di connettere fra loro intelligibile e sensibile, avrebbe a sua volta bisogno della mediazione di sostanze intermedie fra se stessa e il corpo terrestre. E sono precisamente queste realtà intermedie quelle alle quali, stando al testo citato della *Chiave* ermetica, è affidato il compito di

[18] PLOT. *enn.* IV 8 [6],4.31-2; 7.6-7 e le note *ad loc.* in C. D'ANCONA *et alii*, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco")*, Il Poligrafo, Padova 2003; si veda anche *enn.* IV 4 [28],3.11-2; IV 6 [41],3.5-7. Cfr. anche H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 201-17 (*Bst.* 154.1); P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, Études augustiniennes, Paris 1968, 179 n. 2.

[19] Cfr. PORPH. *sent.* 5,2.10-3 Lamberz; *in Phaed.* fr. 180 Smith (= DAMASC. *in Phaed.* II 59,319.9-12 Westerink); *de an. c. Boeth.*, fr. 245.1-5 Smith (= EUSEB. *praep. evang.* XI 28,13).

[20] Cfr. IAMBL. *de an. apud* STOB. I 49,32,365.22-366.11 Wachsmuth; cfr. H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 244-51 (*Bst.* 156.2).

[21] Cfr. PROCL. *el. theol.* prop. 190 e il commento in E.R. DODDS, *Elements*, 297-8.

governare il vivente, di svolgere cioè le funzioni connesse al corpo passibile. Per questo, Porfirio precisa che l'anima che attira a sé un corpo etereo o pneumatico è quella «encosmica», cioè appartenente all'universo sensibile e dunque posta in relazione con la realtà passibile dei corpi.

Il veicolo pneumatico è pertanto a servizio dell'anima, in quanto rende possibile lo svolgimento delle funzioni inferiori che la connettono al corpo e sottrae, allo stesso tempo, la sua parte intellettuale dalla relazione immediata con la realtà sensibile. Evidentemente, un simile complicato sistema di mediazioni e di protezioni ha valore solo se si pensa che anche l'anima intellettuale sia interamente presente nel cosmo: fino a che l'anima si trova nell'intelligibile, infatti, essa non è in relazione con alcuna realtà corporea e non ha alcun bisogno di essere "protetta" dal contatto con essa. Questo è ovvio – per tutti i Platonici da Plotino in poi – per quanto concerne l'anima ipostatica (cioè per l'anima che è principio sia dell'anima del mondo, sia delle anime individuali), ma non è affatto scontato per le anime individuali.

Le due posizioni estreme sono quelle di Plotino e di Proclo, che esemplificano le due opzioni sullo sfondo delle quali è possibile comprendere la posizione di Porfirio: secondo il primo, anche nel caso dell'anima individuale vi è sempre una "parte" di essa non discesa che rimane nell'intelligibile; secondo l'altro, un'anima particolare è sempre interamente encosmica e non mantiene alcuna parte di sé nell'intelligibile. In entrambi i casi il ripensamento della dottrina platonica dell'anima avviene sulla base del *De anima* aristotelico: come conciliare la dottrina platonica dell'anima separata e il fatto – sul quale Aristotele ha insistito – ch'essa è principio immanente che dà forma e vita ad un corpo[22]? Non basta sottoli-

[22] La questione è posta in modo esplicito in uno dei primi trattati di Plotino, IV 7 [2],13.1-2: «Dunque, se l'intelligibile è separato, come può l'anima venire nel corpo?».

neare il carattere "anfibio" di un'anima che è per natura una realtà intelligibile ed è per natura orientata ad un corpo[23], occorre anche elaborare un modello di spiegazione che permetta comprendere l'unità e lo statuto di questo essere anfibio.

La soluzione di Plotino consiste nell'accogliere parzialmente la tesi aristotelica dell'anima come entelechia del corpo: essa è in effetti ciò che dà la vita in atto al vivente, ma non come sua forma inseparabile, al modo aristotelico, bensì in quanto principio di ordine ontologicamente superiore[24], che non si aggiunge estrinsecamente ad un corpo già formato, ma lo genera. Detto questo, però, occorre anche chiarire in che modo l'anima separata, che è il vero uomo[25], sia presente nel vivente e costituisca in esso il principio di attività che si svolgono sia in modo del tutto indipendente dal corpo, sia in relazione con esso[26]. Plotino chiarisce anzitutto che l'anima, in quanto incorporea, non è presente localmente nel corpo, ma lo è al modo degli intelligibili, i quali generano ciò di cui sono causa senza possedere alcuna delle determinazioni degli enti da loro generati[27]. Se è così, essa, senza perdere la propria unità, è principio di una vita molteplice, che non ha bisogno della mediazione di sostanze intermedie per comunicarsi al corpo.

[23] PLOT. *enn.* IV 7 [2],13.2-8; 8 [6], 3.21-4.

[24] Cfr. la discussione in PLOT. *enn.* IV 7 [2],8[5].

[25] Cfr. PLOT. *enn.* IV 7 [2],1.22-5; cfr. H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 251-3 (*Bst.* 157).

[26] È soprattutto l'attività percettiva che fa problema: in essa l'anima si percepisce come strettamente solidale, anzi dipendente dal corpo; per altro, non è possibile che si dia sensazione senza gli organi corporei (cfr. la discussione in *enn.* IV 4 [28],23-6). Sull'intero problema cfr. E.K. EMILSSON, *Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus*, in *ANRW* II 36,7, de Gruyter, Berlin-New York 1994, 5331-5.

[27] Per esempio: PLOT. *enn.* IV 2 [4],1.69-77; VI 4 [22],12.34-40 e IV 3 [27],20.

Come ciò avvenga il filosofo lo illustra attraverso la dottrina dell'anima non discesa e la distinzione fra l'anima e il suo εἴδωλον. Consapevole del carattere innovativo della propria posizione, Plotino ritiene che l'unico modo di rendere ragione della concezione platonica dell'anima sia ammettere ch'essa non abbandona mai completamente la realtà intelligibile[28]: anche se gli individui non ne hanno ordinariamente alcuna coscienza, una "parte" dell'anima gode permanentemente di una conoscenza intuitiva della realtà intelligibile, operando di fatto al modo in cui opera l'intelletto[29].

L'anima così intesa non ha alcuna relazione con il corpo: ciò comporterebbe infatti una distrazione dalla contemplazione dell'intelligibile; essa, tuttavia, elargisce al composto che costituisce il vivente «qualcosa come una luce»[30]. L'anima non è un ingrediente del composto da cui il vivente è costituito, ma è nello stesso tempo la condizione di possibilità del vivente e delle attività psichiche inferiori alle quali è collegata anche l'individualità "storica" di una persona. Plotino si serve di metafore (quella dell'irradiazione della luce e dell' εἴδωλον di Eracle[31]) per mostrare come si debba pensare questa presenza dell'anima nel vivente, analoga al modo della presenza

[28] Cfr. PLOT. *enn.* IV 8 [6],8.1-3 e il commento *ad loc.* in C. D'ANCONA *et alii*, *Discesa*; H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 2, 202-4 (*Bst.* 172.3).

[29] È questa la condizione che eccezionalmente anche la coscienza sperimenta in una condizione estatica che Plotino descrive in *enn.* IV 8 [6],1.1-7, cfr. il commento *ad loc.* in C. D'ANCONA *et alii*, *Discesa* e C. D'ANCONA, *«To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All». Vita Plotini 2,26-27 once again*, in Th. KOBUSCH-M. ERLER (unter Mitwirkung von I. MÄNNLEIN-ROBERT) (Hrsgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, Saur, München-Leipzig 2002, 517-65.

[30] PLOT. *enn.* I 1 [53],7.1-6; cfr. il commento *ad loc.* di C. MARZOLO, *Plotino - Enneadi I 1 [53]. Che cosa è il vivente e che cosa è l'uomo?*, in preparazione.

[31] PLOT. *enn.* I 1 [53],12.31-9.

di un intellegibile nelle realtà che vi partecipano; ma, più che offrire una spiegazione, mostra in tal modo l'irriducibile aporeticità della dottrina platonica dell'anima.

La psicologia di Plotino rende del tutto superflua la dottrina dell'ὄχημα e quella, ad essa collegata, del viaggio astrale dell'anima, perché è basata su un modello esattamente opposto di spiegazione dell'incorporarsi dell'anima: mentre – come mostra il passo della *Chiave* citato sopra – la dottrina del veicolo cerca di "avvicinare" progressivamente i due termini eterogenei (restando legata ad una rappresentazione di tipo fisico della causalità dell'anima sul corpo), Plotino pensa che l'anima possa svolgere la propria funzione verso il corpo proprio perché essa non si "corporeizza" in alcun modo e rimane del tutto separata da esso. Plotino conosce e cita in alcuni passi la dottrina del veicolo, ma non la integra affatto nella propria psicologia. Vale per essa quello che si può dire degli *Oracoli caldaici*: il filosofo ne conosce l'esistenza e di questa conoscenza si trova testimonianza nei suoi trattati, ma non se ne serve per elaborare la propria interpretazione del platonismo [32].

Una posizione del tutto diversa viene presa da Giamblico, che dichiara la propria insoddisfazione per l'insufficiente distinzione fra lo statuto dell'anima e quello dell'intelletto che la dottrina di Plotino comporta. Se vi fosse in noi una parte costantemente rivolta all'intelletto, dovremmo essere del tutto e perfettamente beati; d'altra parte, la tesi di Plotino comporta una cattiva esegesi di Platone, secondo il quale tutta l'anima (cavalli ed auriga) talvolta si volge all'alto, talvolta sprofonda in basso [33]. Secondo Plotino, nell'anima, anche in quella individuale, sarebbero presenti il mondo intelligibile e il primo principio e non vi sarebbe differenza sostanziale fra l'anima, da una parte, e l'intelletto, gli dèi e gli esseri di ordine superiore,

[32] Cfr. PLOT. *enn.* IV 3 [27],15.1-7; 17.1-8; J.F. FINAMORE, *Vehicle*, 3-4.

[33] IAMBL. *in Tim.* fr. 87 Dillon (= PROCL. *in Tim.* III 334.3-27 Diehl); il riferimento platonico è a *Phaedr.* 248A sgg.

dall'altra [34]. Questo renderebbe inutili per la parte superiore dell'anima la purificazione etica e soprattutto quella teurgica [35], mentre Giamblico sostiene che per le nostre anime, interamente encosmiche, i riti teurgici sono la via necessaria di elevazione agli dèi ipercosmici [36].

Le critiche di Giamblico vengono riprese da Proclo [37]: un'anima particolare scende interamente nel cosmo, perché, se vi fosse una sua parte nell'intelligibile, essa avrebbe un'attività non distinguibile da quella dell'intelletto, oppure si darebbe l'assurdo di un mondo intelligibile abitato da un intelletto che esercita perpetuamente l'intellezione e da un'altra realtà che la esercita in modo intermittente. Inoltre, Proclo rifiuta il modello di un'anima che ha una parte di sé nell'intelligibile e che tuttavia non porta alla stessa perfezione le proprie parti inferiori. Se respinge il modello plotiniano, Proclo sposa invece la tesi di Aristotele per quanto concerne l'anima individuale: essa è vivificatrice di un corpo ed è tale per natura, dunque non è mai priva di un corpo ed è questa la ragione per la quale essa è dotata di un veicolo eterno che le è connaturato [38].

Se un'anima individuale è interamente encosmica, si porrà il problema di come preservarne l'impassibilità, mantendendola separata dal corpo e dalle funzioni psichiche inferiori; in questa prospettiva, la dottrina del corpo astrale può offrire una soluzione. Essa appare invece marginale, o del tutto inutile, in una prospettiva che mantiene anche all'anima incorporata la possibilità di un accesso diretto ed immediato all'intelligibile in virtù della sua parte non discesa. La dottrina porfiriana del veicolo

[34] IAMBL. *de an. apud* STOB. I 49,37,365.7-17 Wachsmuth; cfr. PLOT. *enn.* V 1 [10],10.1-13; PORPH. *sent.* 10,4.7 Lamberz.

[35] IAMBL. *de an. apud* STOB. I 49,65,454.10-22 Wachsmuth; cfr. H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 2, 277-89 (*Bst.* 175.1).

[36] IAMBL. *de myst.* II 9; V 15; 20.

[37] Cfr. PROCL. *el. theol.* prop. 211 e il commento in E.R. DODDS, *Elements*, 309-10; anche *in Tim.* III 333.29-334.27 Diehl.

[38] PROCL. *el. theol.* prop. 196; cfr. anche *in Tim.* III 299.1-9 Diehl.

mette in luce l'oscillazione del filosofo fra queste due interpretazioni fondamentali dello statuto dell'anima individuale: da una parte, essa è per lui encosmica, in questa condizione le è connaturato un corpo e le sue funzioni irrazionali si svolgono in così intima simbiosi con il corpo pneumatico da poter parlare anche di un'anima pneumatica; d'altra parte, l'anima non cessa di essere una realtà intelligibile, di avere accesso all'intelligibile ed è tale da poter sussistere per sempre libera dal corpo una volta che abbia "fatto ritorno in patria".

IV

Diversamente da Plotino, Porfirio ha accordato al tema del veicolo una certa attenzione: nei suoi scritti e nelle testimonianze su di lui si leggono numerosi cenni al *pneuma* o al corpo pneumatico delle anime umane o dei demoni, mentre non sembra che egli abbia fatto uso dell'espressione ὄχημα per designarlo. Le informazioni più ampie provengono da scritti sicuramente successivi all'incontro con Plotino: *De abstinentia*, *De regressu animae*, *Sentenze*; sia pure in relazione ad una dottrina marginale, abbiamo in ciò un'ulteriore testimonianza dell'autonomia del filosofo rispetto alle soluzioni dottrinali adottate dal suo maestro. Porfirio non tematizza comunque la dottrina del veicolo dell'anima come un problema, si limita ad assumerla: essa emerge in contesti nei quali sono in discussione l'attività dei demoni, quella delle facoltà irrazionali dell'anima, la purificazione teurgica, ma non nell'ambito delle discussioni circa il modo in cui anima e corpo sono uniti fra loro; che l'anima sia dotata di un corpo ulteriore rispetto a quello di carne è presentato da Porfirio come un fatto non bisognoso di spiegazione [39].

[39] Il passo del trattato *Ad Gaurum* citato *supra* n. 6 mostra tuttavia che Porfirio era ben consapevole dell'esistenza anche di un'altra opzione possibile circa il modo in cui l'anima agisce sul corpo.

Il filosofo associa costantemente l'acquisizione del corpo pneumatico con la discesa dell'anima attraverso le sfere planetarie, lungo la quale l'anima raccoglie in ciascun cielo parte degli elementi che ne comporranno il corpo pneumatico e sviluppa le facoltà irrazionali [40]. È una rappresentazione che dipende probabilmente dagli *Oracoli caldaici* e che si ritrova anche nel *Corpus hermeticum* [41]. Il carattere composito del *pneuma* spiega perché esso non sia eterno come l'anima: la sua associazione all'anima è più duratura di quella del corpo di carne, ma esso viene deposto dall'anima purificata che fa ritorno alla sfera intelligibile [42]. Il corpo pneumatico è coinvolto nella vicenda dell'anima sia prima sia dopo l'incarnazione di quest'ultima, in tal modo esso è in grado di offrire un supporto ad attività che implicano una relazione dell'anima con il corpo (sensazione, memoria, immaginazione) e che sono

[40] Sulla discesa dell'anima attraverso le sfere cfr. PROCL. *in Tim.* III 234.8-18 Diehl (= PORPH. *in Tim.* fr. 80 Sodano); PORPH. *sent.* 29,18.6-7 Lamberz; *ad Gaur.* XVI 5,57.3-13 Kalbfleisch e i capitoli 21-29 del *de antro*; SYN. CYR. *de insomn.* 7,157.8-11 Terzaghi; W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre,* Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1983, 215-9.

[41] Cfr. il passo di PROCL. *in Tim.* citato *supra*, n. 24 e H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire,* n.éd. par M. TARDIEU, Études Augustiniennes, Paris 1978, 182 n. 26; *poim.* 25-6; MACROB. *in somn. Scip.* I 11-2; H. DE LEY, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius, In Somn., I, c. 12,* Latomus, Bruxelles 1972, che attribuisce a Numenio la dottrina esposta da Macrobio; cfr. anche H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 2, 172-202 (*Bst.* 172.2). Cfr. anche W. DEUSE, *Seelenlehre*, 219-21; A.J. FESTUGIÈRE, *L'Âme et la Musique d'après Aristide Quintilien,* in ID., *Études de philosophie grecque,* Vrin, Paris 1971, 463-86, 464-5; P. HADOT, *Porphyre*, 181-2.

[42] Ciò che è composto è corruttibile (*sent.* 14,6.6-8 Lamberz), perciò anche il veicolo non può essere eterno. Questa è una delle ragioni della critica di Proclo contro questa concezione del veicolo: PROCL. *in Tim.* III 234.8-18 Diehl (= PORPH. *in Tim.* fr. 80 Sodano); H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 407-15 (*Bst.* 167.1); cfr. PORPH. *de regr.* frr. 292 e 292a Smith (= AUGUST. *de civ. Dei* X 9 e 27).

proprie anche di anime prive di un corpo di carne, come quelle che si trovano nell'Ade o quelle dei demoni[43]. Questa è la ragione per la quale la dottrina del corpo pneumatico è connessa con la fondazione filosofica del valore della teurgia. Riferendosi al *De regressu animae* di Porfirio, Agostino ne descrive in questi termini la dottrina:

Nunc autem velut eius laudatoribus cedens utilem dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudinem corporum, sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos. Ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animae nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum deum suum et perspicienda ea quae vere sunt. [...] Denique animam rationalem sive, quod magis amat dicere, intellectualem, in sua posse dicit evadere etiamsi quod eius spiritale est nulla fuerit arte purgatum.
Talvolta, dando ragione a coloro che lodano la teurgia, [Porfirio] sostiene ch'essa è utile per la purificazione di una parte dell'anima; non di quella intellettuale, con la quale si riconosce la verità delle cose intelligibili, che non hanno alcuna somiglianza con le cose sensibili, ma di quella pneumatica, con la quale si ricevono le immagini delle cose corporee. Egli dice infatti che quest'ultima, per mezzo di cerimonie teurgiche che chiamano iniziazioni, diventa idonea e capace di ricevere spiriti, angeli e di vedere gli dèi. Ammette anche, però, che da queste iniziazioni teurgiche non proviene all'anima intellettuale alcuna purificazione che la renda idonea a vedere il suo dio e a contemplare le cose che sono realmente. [...] Infine, dice che l'anima razionale o, come egli preferisce dire, intellettuale può raggiungere i propri oggetti anche se la

[43] Cfr. PORPH. *de abst.* II 38-9. Che vi siano demoni e che vi sia un "luogo" nel quale l'anima è sottoposta a punizione per le colpe commesse non è evidentemente cosa dubbia per Porfirio, visto che i dialoghi platonici danno un chiaro fondamento a questa credenza.

sua parte pneumatica non è stata precedentemente purificata da alcun procedimento teurgico (Porph. *de regr.* fr. 290 Smith [= August. *de civ. Dei* x 9]).

Vi è una netta distinzione fra l'anima e il suo *pneuma*: l'una è incorporea ed eterna, l'altro è corporeo e soggetto a corruzione. Vi è però anche una strettissima solidarietà fra anima e *pneuma* al livello delle funzioni irrazionali, al punto che Porfirio può parlare qui di un' "anima pneumatica", espressione quanto meno strana, se si pensa che di fatto essa equivale ad "anima corporea" [44]. Le funzioni irrazionali, infatti, da una parte sono appunto funzioni dell'anima, dall'altra, però, appartengono all'anima solo in relazione ad un corpo e vengono meno con il venir meno dell'incorporazione. La ritualità teurgica agisce sui sensi e sulla facoltà immaginativa e ne può produrre la purificazione, così da rendere visibili realtà divine che ordinariamente sfuggono alla percezione: spiriti, angeli e dèi, ma non rende immortale questa parte dell'anima [45].

Porfirio non sembra avvertire il bisogno di distinguere, a questo livello, fra la funzione svolta dall'anima e il supporto fisico di questa funzione, il corpo materiale o quello pneumatico: la purificazione di cui qui si parla riguarda in primo luogo l'anima, ma essa è di fatto parallela a qualcosa come un affi-

[44] Nel *De regressu* troviamo la sistematica opposizione fra *anima spiritalis* e *anima intellectualis*, o fra le parti intellettuale e spirituale dell'anima o, ancora, fra intelletto e spirito (cfr. per esempio frr. 287; 288a; 289b; 290; 290c; 292a Smith). SYN. CYR. *de insomn.* 153.1-2; 156.8-11 Terzaghi, parla del φανταστικόν πνεῦμα come del σῶμα πρῶτον ψυχῆς ed usa anche l'espressione πνευματικὴ ψυχή; sulle ragioni che permettono di attribuire a Porfirio l'ispirazione della dottrina esposta da Sinesio cfr. *Das Traumbuch des Synesios von Kyrene*, Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen von W. LANG, Mohr, Tübingen 1926, 45-80; cfr. W. DEUSE, *Seelenlehre*, 225-6.

[45] PORPH. *de regr.* frr. 292 e 292a F Smith (= AUGUST. *de civ. Dei* x 9 e 27).

namento, ottenuto attraverso i riti teurgici, del corpo attraverso il quale questa funzione viene svolta[46]. Il primato dell'anima e il ruolo attivo che essa esercita sul suo *pneuma* sono tuttavia resi evidenti dal fatto che Porfirio non ritiene per nulla necessario il ricorso alla ritualità teurgica: basta l'esercizio della virtù a purificare l'anima pneumatica[47].

Il valore secondario e l'ambivalenza della teurgia sono collegati al fatto che, secondo Porfirio, l'anima non agisce sempre e necessariamente in relazione con il corpo, sul quale i riti possono esercitare la loro azione. Anzi, la teurgia non solo non è necessaria, ma del tutto inutile a realizzare la contemplazione delle realtà intelligibili da parte dell'anima propriamente umana, quella razionale o intellettuale, che è totalmente eterogenea rispetto alla sfera sensibile cui appartiene il *pneuma* ed è invece capace di diventare «consustanziale con la mente paterna»[48]. La conoscenza del vero essere non è mediata da immagini ed è perciò del tutto autonoma dalle facoltà inferiori dell'anima; ciò non impedisce, però, all'uomo di acquisirla anche nello stato d'incorporazione. Ciò significa che anche nello stato d'incorporazione l'anima, in virtù della propria originaria omogeneità con l'intelligibile, può vivere, in qualche modo, "come se non avesse un corpo"[49].

La psicologia di Porfirio appare nettamente bipartita: da una parte noi siamo in senso proprio sostanze intellettive e, poiché siamo omogenei alla realtà intelligibile, il nostro vero "io" è l'intelletto; anche nella condizione d'incorporazione possiamo perciò vivere una vita conforme all'intelletto, la

[46] Cfr. SYN. CYR. *de insomn.* 6,10-5; 10,164.7-10 Terzaghi.

[47] PORPH. *de regr.* fr. 291 Smith (= AUGUST. *de civ. Dei* x 28); cfr. *sent.* 18,8.9-10 Lamberz: τῆς δὲ ψυχῆς αἱ οἰκειώσεις καὶ τὰ πάθη ἐνέργειαι.

[48] PORPH. *de regr.* fr. 297,10-3 Smith (= AUGUST. *de civ. Dei* x 29).

[49] Cfr. PORPH. *sent.* 32,3.11-4 Lamberz. Questo è il senso dell'affermazione con cui si apre la *Vita Plotini*: «Plotino [...] sembrava uno che si vergogna d'essere in un corpo» (PORPH. *vita. Plot.* 1,1-2).

cui caratteristica fondamentale è l'impassibilità. Dall'altra parte, vi è in noi un'inclinazione passionale verso la realtà sensibile che produce una "discesa" della nostra anima e, una volta entrati nel mondo materiale, genera le funzioni inferiori, quelle proprie della "parte" irrazionale dell'anima. Ora appunto, passibilità e irrazionalità appartengono non all'anima in se stessa, ma all'anima che, abbandonato l'intelligibile, è entrata in composizione con un corpo[50]. Essere in un corpo è pertanto la condizione per l'esistenza e l'attività delle funzioni irrazionali dell'anima; poiché tali funzioni si estendono al di là dei confini della vita umana in un corpo, è necessario attribuire all'anima un corpo più duraturo di quello di carne, anche se non eterno, dal momento che all'anima è sempre data, secondo Porfirio, anche la possibilità di rientrare in modo completo nella vita intelligibile, quindi nell'incorporeità e nell'impassibilità.

Il punto delicato della dottrina che qui ho schematicamente riassunto è lo statuto dell'anima: essa è una realtà intelligibile, ma ha una inclinazione passionale (προσπάθεια) nei confronti del sensibile ed è questa che ne provoca l'abbassamento (ῥοπή, νεῦσις)[51]. L'anima oscilla fra impassibilità e passibilità già prima di dare inizio alla sua "discesa" nel sensibile; d'altra parte, se non fosse così, più nulla distinguerebbe l'anima dall'intelletto. Se nell'anima vi è una προσπάθεια che la spinge ad incorporarsi, però, in che senso si può ancora dire ch'essa sia impassibile e che la passibilità spetti solo alle realtà composte? In secondo luogo, il fatto che anche nel suo stato d'incorporazione l'anima non smetta di essere una realtà intelligibile e di aver accesso alla sfera dell'intelligibile pone il

[50] PORPH. *sent.* 18,9.2-3 Lamberz: «le realtà che si approssimano alla materia e ai corpi sono in se stesse impassibili, ma le cose nelle quali esse vengono viste patiscono» (τὰ δὲ ὕλῃ πλησιάζοντα καὶ σώμασιν αὐτὰ μὲν ἀπαθῆ, τὰ δὲ ἐφ' ὧν θεωρεῖται πάσχει); 21,12.1-13.12 Lamberz.

[51] Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Âme*, 471-2.

problema di come possa l'anima incorporata vivere una vita intelligibile e di quale rapporto esista in essa fra funzioni superiori, indipendenti dalla relazione col corpo, e funzioni inferiori, legate al corpo.

L'esposizione più concentrata della dottrina del corpo pneumatico nel contesto dell'intera psicologia porfiriana si trova nelle *Sentenze*; nella *Sentenza* 29 il filosofo esordisce con un'affermazione perentoria e dal tono poco plotiniano: «è proprio dell'anima essere sulla terra»[52]. Essa viene però corretta, precisando che ciò non vuol dire che l'anima sia localizzata, ma che essa «guida» un corpo, sia esso il corpo solido terrestre, sia esso l' εἴδωλον pneumatico che scende nell'Ade dopo la morte[53]. Porfirio spiega che per l'anima essere sulla terra, o essere nell'Ade, non significa essere fisicamente contenuta in un corpo, ma essere rivolta ad esso in virtù di una inclinazione passionale (προσπάθεια). L'inclinazione al corpo produce una particolarizzazione del *logos* dell'anima, cioè l'attitudine ad entrare in relazione con un corpo dotato di determinate caratteristiche e l'attitudine a produrre nel proprio *pneuma* immagini qualitativamente diverse, secondo lo stato dell'anima[54].

[52] PORPH. *sent.* 29,17.11-2 Lamberz; cfr. il commento di H. DÖRRIE (†)-M. BALTES, *Platonismus*, VI 1, 313-18 (*Bst.* 176.2).

[53] PORPH. *sent.* 29,18.1-3 Lamberz. L'anima si trova nell'Ade quando sostituisce, dopo la morte fisica, il corpo solido con un fantasma che ne è l'immagine riflessa (cfr. *Phaed.* 81B-D). Il carattere corporeo dell'εἴδωλον è confermato dal fatto che esso si trova nello spazio (18.2: ἐν τόπῳ), caratteristica propria dei corpi (cfr. *sent.* 1,1.1; 33,35.6-7; 39,46.18; 42,53.16-7 Lamberz).

[54] PORPH. *sent.* 29,18.7-12: «[all'anima] che, per la sua inclinazione verso il corpo, possiede come sua proiezione un *logos* particolare – conformemente al quale essa ebbe relazione in vita con un corpo determinato – viene segnata nel *pneuma* dall'inclinazione un'impronta dell'immaginazione e in tal modo l'anima attira a sé il fantasma (ἐκ δέ τῆς πρὸς τὸ σῶμα προσπαθείας τὸν λὸγον ἐχούσῃ τὸν μερικὸν προβεβλημένον, καθ' ὃ σχέσιν ἔσχε πρὸς τὸ ποιὸν σῶμα ἐν τῷ βιοῦν, ἐκ τῆς προσ-

Il particolarizzarsi e il frazionarsi della potenza a mano a mano che ci si approssima alla materia è una legge generale dell'ontologia porfiriana [55] e il segno del depotenziamento dell'anima si ha nel fatto ch'essa non riesce più a pensare se non con l'ausilio di immagini, non riesce cioè più a fare a meno di rappresentazioni materiali anche quando ha a che fare con oggetti intelligibili [56]. In questa situazione si manifesta il fatto che l'anima, anziché restare rivolta a se stessa e a ciò che la genera, si è rivolta a ciò che essa ha generato; e poiché il generato è ontologicamente inferiore al generante, anche l'anima che si volge ad esso produce non solo un'attività inferiore, ma anche una οὐσία di grado più basso [57].

La *Sentenza* 43 chiama «potenze conoscitive» la sensazione, l'immaginazione e l'intelletto (αἴσθησις, φαντασία,

παθείας ἐναπομόργνυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἴδωλον)». Altrove Porfirio precisa che ciò che rende l'incorporeo presente al corpo è l'inclinazione che ve lo fa discendere (ῥοπή), una determinata disposizione (σχέσις) dell'incorporeo (*sent.* 3,2.1-4 Lamberz), in virtù della quale si produce «una potenza prossima ai corpi» (*sent.* 4,2.8-9 Lamberz); cfr. anche 28,17.1-10 Lamberz.

[55] PORPH. *sent.* 11,5.1-4 Lamberz. Sul gradualismo dell'ontologia porfiriana, cfr. R. CHIARADONNA, *Essence et prédication chez Porphyre et Plotin*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», LXXXII (1998) 577-606.

[56] I contenuti del pensiero sono gli stessi, ma cambiano le modalità dell'accesso: ciò che è contenuto λογικῶς nell'anima lo è εἰδωλικῶς nella materia (*sent.* 10,4.8-9 Lamberz); l'essere vivente, cioè il composto di anima e corpo, come non ha sensazione senza che vengano affetti gli organi di senso, così non ha pensieri senza che vi siano delle immagini mentali (τῷ ζῴῳ [...] αἱ νοήσεις οὐκ ἄνευ φαντασίας: *sent.* 16,8.1-3 Lamberz). Cfr. anche SYN. CYR. *de insomn.* 4,150.4-7 Terzaghi.

[57] PORPH. *sent.* 13,5.10-6.4; 30,20.17-21.2 Lamberz; *ad Gaur.* VI 42.18-43.1 Kalbfleisch: dal νοῦς alla facoltà vegetativa vi è una gerarchia nell'anima che non riguarda solo le funzioni, ma comporta anche una οὐσία diversa di ciascun livello rispetto a quelli che precedono e seguono; il che pone il problema di come si possa salvaguardare l'unità dell'anima, da una parte, e la sua specificità rispetto all'intelletto, dall'altra. Cfr. W. DEUSE, *Seelenlehre*, 174-6.

νοῦς)[58]: sensazione ed immaginazione sono rivolte all'esterno e, pur essendo attività dell'anima, si producono attraverso uno strumento corporeo, gli organi di senso e il *pneuma*, l'intelletto, invece, conosce autoriflessivamente, dunque senza alcuna mediazione[59]. Anche l'anima è in grado di conoscere in questo modo, quando si volge a se stessa e si rende in tal modo presente all'intelletto, anzi si identifica con esso[60], ma la modalità che sperimenta ordinariamente nel corpo è quella della dispersione nella molteplicità[61].

Questa condizione di particolarizzazione e di dipendenza dalle rappresentazioni equivale per Porfirio alla discesa dell'anima nel corpo; essa avviene non senza una qualche volontà dell'anima che avvia questo processo e non senza che vi sia in qualche modo anche una colpa per le conseguenze che esso produce[62]. Per Porfirio, la facoltà dell'attenzione è unica, perciò non è possibile essere contemporaneamente rivolti con le proprie facoltà inferiori alla realtà materiale e con quelle superiori agli intelligibili: «colui che si abbassa [...] si trova là dov'è la sua passione» (*de abst.* I 39.4); la discesa nel corpo porta

[58] PORPH. *sent.* 43,54.18-9 Lamberz.

[59] Cfr. anche PORPH. *sent.* 41,52.16-53.5; 43,55.11-3 Lamberz.

[60] PORPH. *sent.* 16,7.7-8; 40,48.15-7 e 49.10-1 Lamberz; *ad Gaur.* XII 3,50.15-6 Kalbfleisch; cfr. W. DEUSE, *Seelenlehre*, 176-8; P. HADOT, *Porphyre*, 183-5; 192-4.

[61] PORPH. *sent.* 32,32.10-1 Lamberz: ἐσκέδασται περὶ τὸ σῶμα; cfr. anche *ad Marc.* 10,111.10-6 des Places.

[62] L'incorporeo è presente al corpo «quando vuole» (*sent.* 3; 27,16.5-6); la conversione dell'anima alle passioni del corpo la «lega» ad esso (*sent.* 7), alterando l'ordine naturale: «la natura ha legato il corpo nell'anima, mentre l'anima ha legato se stessa nel corpo» (*sent.* 8); ma in questo consiste «l'errore, la maledetta infedeltà» dell'anima, che, potendo volgersi all'intelligibile che la genera, si è invece rivolta alle realtà particolari da essa generate (*sent.* 30). Se però la conversione al sensibile è il risultato di una volontà, e si configura come colpa, si pone il problema di come questo linguaggio sia compatibile con l'affermazione dell'impassibilità degli incorporei.

perciò con sé inevitabilmente una separazione dalla vita propria dell'anima, che è la vita rivolta all'intelligibile.

L'anima legata al corpo è esposta al rischio di attribuire con la fantasia e l'opinione all'incorporeo caratteristiche che sono proprie del corpo: trovandosi a sperimentare nel proprio rapporto col corpo un'unità paradossale di realtà totalmente eterogenee fra loro, essa rischia di ingannarsi su se stessa, pensandosi simile al corpo nel quale si trova, mentre è di natura totalmente diversa[63]. Da qui la necessità della purificazione, che consiste nel distaccare l'attività dell'anima dal riferimento alla sfera corporea: l'anima deve imparare a «non avere le stesse opinioni del corpo»[64], a rinunciare cioè alle rappresentazioni di ciò che è intelligibile, anche se ciò le dà l'impressione di precipitare nel vuoto[65].

Proprio la sistematica deviazione dell'attenzione dalla sfera del sensibile alle realtà intelligibili, che si fanno conoscere senza mediazione di rappresentazioni della fantasia, produce l'unificazione e l'impassibilità dell'anima anche in questa vita[66]. Questa possibilità è data all'anima per il fatto che in essa non viene mai meno la natura noetica e quindi l'omogeneità con il vero essere: l'intelletto è ciò che noi siamo veramente[67] e questo

[63] PORPH. *sent.* 33,37.6-9 e 37.19-38.5; 35,40.20-41.3 Lamberz; cfr. anche *ad Gaur.* x 5,47.22 Kalbfleisch.

[64] PORPH. *sent.* 32,24.9-25.1 Lamberz: μὴ συνδοξάζειν τῷ σώματι.

[65] PORPH. *sent.* 32,25.3-5 Lamberz; cfr. anche 38,46.11-4; lo scioglimento dell'anima dal corpo equivale alla morte (*sent.* 9,4.3-5 Lamberz), non ad un annientamento: Porfirio mostra infatti nella *Sentenza* 26 che il corretto riferimento dell'anima alla realtà intelligibile la espone ad una «prenozione» del principio come non-essere, ma che si tratta di un non-essere di natura del tutto diversa rispetto a quello della materia.

[66] PORPH. *sent.* 32,31.9-11; 32.3-8; 34.11-4 Lamberz. Se il fine da raggiungere è l'impassibilità, è evidente che i riti religiosi, che necessariamente fanno appello alla sensibilità e all'immaginazione, non possono essere strumenti atti a conseguirla.

[67] PORPH. *de abst.* I 29.4; 30.6; *ad Marc.* 8,110.3-7; 10,111.5-8 des Places.

rimane vero anche quando l'anima, volgendosi al corpo, «secerne» potenze irrazionali e un "io accidentale" che si identifica con esse [68]. Nella *Sentenza* 29 Porfirio scrive, infatti, che l'anima scende nell'Ade, «pur non separandosi dall'essere» [69].

È l'anima che determina la qualità del corpo che le appartiene: più è pura, il che significa impassibile e volta all'attività intellettiva, più le sarà connaturato un corpo sottile. Seguendo gli *Oracoli caldaici*, Porfirio traccia una gerarchia discendente di corpi pneumatici, che muove dal corpo etereo, a quello solare, lunare, fino a quello costituito di esalazioni umide, che trascina con il suo peso l'anima verso il basso, nelle profondità della terra [70]. È difficile sottrarsi all'impressione che questa rappresentazione assolutamente fisica del destino dell'anima, imprigionata in un corpo e trascinata da esso verso il basso, sia incomponibile con l'accurata distinzione delle proprietà del'incorporeo e del corporeo condotta in tutte le *Sentenze* e sia invece debitrice di quell'attitudine a "fantasticare" che è appunto il segno, secondo il filosofo, dello smarrimento e dell'oblio di sé dell'anima incorporata.

V

Il *pneuma* di cui parla Porfirio finisce per svolgere la medesima funzione e per porre i medesimi problemi che pone l'εἴδωλον in relazione all'anima non discesa nell'antropologia

[68] PORPH. *de abst.* I 30.7. Cfr. J. BOUFFARTIGUE-M. PATILLON, *Introduction*, in *Porphyre. De l'abstinence*, I: *Introduction. Livre I*, Les Belles Lettres, Paris 1977, L-LI.

[69] PORPH. *sent.* 29,18.4-5 Lamberz: ἡ ψυχὴ καίπερ οὐκ ἀποσπωμένη τοῦ ὄντος ἐν Ἅιδου γίνεται.

[70] Cfr. J. PÉPIN, *Pourquoi l'âme automotrice aurait-elle besoin d'un véhicule? (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, II)*, in J.J. CLEARY (ed.), *Traditions of Platonism*, Essays in Honour of John Dillon, Ashgate, Aldershot-Brookfield-Singapore-Sydney 1999, 302-3.

plotiniana: è il supporto di un'attività psichica che si svolge in stretta solidarietà con il sensibile, quasi in dipendenza da esso, e dalla quale dipende l'identità "storica" di un individuo (memoria, rappresentazioni mentali), ma non la sua più profonda identità ontologica, che è legata invece alla sua "parte migliore"[71]. Non è facile determinare in modo chiaro, però, quale rapporto vi sia fra l'individuo inteso come coscienza (che ha una storia personale fatta di desideri, decisioni, errori, ignoranza, che può meritare premi o castighi nell'oltretomba) e l'individuo inteso come anima intellettiva che o non cessa mai di essere rivolta all'intelligibile (Plotino) o può farvi ritorno in modo stabile, senza più necessità di reincarnarsi ancora (Porfirio).

Pur differenziando nettamente, in linea di principio, il livello della νοερὰ οὐσία o dell'anima non discesa da quello del vivente composto di anima pneumatica/εἴδωλον e corpo, sia Porfirio sia Plotino prima di lui rifiutano ogni cesura dualistica, che attribuisca all'individuo due anime, ed affermano invece l'unità dell'uomo, che è la condizione perché si dia – come in effetti essi ritengono si dia – la possibilità di un "ritorno" dell'anima ad una conoscenza vera di sé e del proprio rapporto con quanto la precede e la segue nella scala dell'essere. Diventa difficile individuare allora il punto di sutura fra questi due livelli: il ricorso da parte di Porfirio alla dottrina del corpo pneumatico sembra motivato anche da un gusto per la simmetria, in base al quale il filosofo può attribuire al corpo carneo la vita vegetativa, a quello pneumatico le funzioni sensitive e all'anima separata quelle razionali.

È facile cadere nell'equivoco di pensare che l'anima acquisti determinate caratteristiche e funzioni perché è di volta in volta libera dal corpo o si viene a trovare in corpi di un determinato tipo, mentre Porfirio afferma il contrario: in

[71] Per altro, anche l'individualità appartiene all'anima prima della sua incorporazione: PORPH. *sent.* 37,42.13-43.3 Lamberz.

base alla disposizione dell'anima essa è «al di sopra del cielo o in una parte del cosmo» e, quando è trattenuta in una parte del cosmo (dunque è in un corpo) ciò si manifesta in determinate attività ch'essa compie [72]. Il ricorso a metafore spaziali e l'associazione di stati e attività dell'anima con l'incorporeità o con l'incorporazione in corpi di diverse qualità non è che la rischiosa traduzione in immagine di una verità tanto necessaria quanto difficile da spiegare per un platonico, quella della contemporanea unità dell'anima umana e della molteplicità degli stati e delle funzioni nei quali essa manifesta la propria vita.

La psicologia plotiniana, pur continuando ad usare metafore spaziali, con la teoria dell'anima "non discesa", si sbarazza in modo radicale di ogni rappresentazione del rapporto anima-corpo in termini di contiguità e di assimilazione progressiva dell'una all'altro; Plotino non rifiuta esplicitamente l'esistenza del corpo astrale dell'anima, ma non si serve di questa dottrina. In Porfirio la dottrina del *pneuma* è un relitto più ingombrante, perché esso, pur non avendo una funzione decisiva nell'elaborazione teorica della psicologia, viene chiamato in causa in relazione ai temi della discesa e risalita dell'anima. La ragione di ciò sta nel fatto che Porfirio tenta una mediazione che permetta di interpretare filosoficamente ed integrare, sia pure in posizione subordinata, anche la teurgia e la dottrina oracolare nel platonismo plotiniano, di dare un senso accettabile alla lettera delle narrazioni relative all'Ade e al destino *post-mortem* delle anime e di attribuire una posizione nella scala degli esseri anche ai demoni e agli angeli.

[72] PORPH. *sent.* 27,16.13-6 Lamberz.

John Dillon
(Trinity College, Dublin)

IAMBLICHUS' CRITICISMS OF PLOTINUS' DOCTRINE OF THE UNDESCENDED SOUL

To a very large extent – as testified to most eloquently, for example, by Proclus in the Preface to his *Platonic Theology* [1] – Plotinus is honoured by his successors in the Platonic philosophical tradition as a thinker of divine inspiration, a man who brought the hidden depths of Platonism once more into the light, after centuries of obscurity. There were, however, just a few points of doctrine on which at least some of his successors did venture to differ with him. One of these points is his well-known doctrine of the human soul, which claims that there is a highest part of it that remains always above, in contact with the intelligible realm – whether we are conscious of it or not.

Plotinus, as we know, is conscious himself of the controversial nature of such a position:

καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί.
And, if one ought to dare to express one's own view more clearly, contradicting the opinion of others, even our soul does not altogether come down, but there is always something of it in the intelligible (IV 8 [6],8.1-6, transl. Armstrong).

Who these "others" might be is less than clear, but they can reasonably be identified as, among others, his Middle Platonic

[1] PROCL. *theol. plat.* I 1,6.16 ff. Saffrey-Westerink. Here Plotinus stands at the head of a line of Platonists, Amelius, Porphyry, Iamblichus, and Theodorus, culminating in his own revered teacher, Syrianus, under whose inspiration the truest doctrines of Plato, after a long period of obscurity (broadly the sceptical New Academy and the Middle Platonists), have emerged into the light.

predecessors such as Numenius, Severus, or Atticus, whose works we know him, on the testimony of Porphyry (*vita Plot.* 14), to have had constantly in mind. It is indeed a concern of Plotinus' to maintain, not only the transcendence and imperviousness to passions of the highest part of the soul, but even, in his more extreme moments, of the soul as a whole – relegating the part that experiences passions to the status of a kind of "trace" (ἴχνος) or "reflection" (ἔλλαμψις) of the real soul.

In chapter 10 of the programmatic treatise v 1, we find a strong statement of this position:

Our soul then is also a divine thing, and of a nature different [*scil.* to that of the sense-world], like the nature of Soul as a whole; and the human soul is perfect when it has intellect; and intellect is of two kinds, the one which reasons and the one which makes it possible to reason [2]. Now this reasoning part (τὸ [...] λογιζόμενον) of the soul, which needs no bodily instrument for its reasoning, but preserves its activity in purity in order that it may be able to engage in pure reasoning, one could without mistake place, as separate and unmixed with body, in the primary intelligible realm (ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ) (v 1 [10],10.10-8, transl. Armstrong).

Plotinus goes on (v 1 [10],10.23) to describe this part of the soul as "that which remains in the intelligible". Such an aspect of soul is superior to all passion and direct influence from the sense-world. It does not itself experience sense-perceptions or passions; it merely cognises them.

In the first part of the treatise III 6 [26], *On the Impassibility of the Bodiless*, he seems to go even further [3], and argue that the soul as such is not susceptible to passions, or affec-

[2] This latter type, presumably, ὁ λογίζεσθαι παρέχων – a concept borrowed from the "active intellect" of Aristotle's *De anima* Γ 5 – would be that proper to the hypostasis Intellect itself.

[3] I borrow here from J.M. DILLON, *Plotinus, the First Cartesian?*, «Hermathena», CXLIX (1990) 19-31.

tions, and that direct influences from the sense-world are felt only by a sort of trace or reflection (ἴχνος, ἔλλαμψις) of soul in the body. He begins the treatise as follows:

We say that sense-perceptions are not affections (πάθη), but activities and judgements (ἐνεργείας [...] καὶ κρίσεις) concerned with affections; affections belong to something else – say, for instance, to the body qualified in a particular way – but the judgement belongs to the soul, and the judgement is not an affection; for if it was, there would have to be yet another judgement, and we should have to go back for ever to infinity (III 6 [26],1.1-5, transl. Armstrong).

To argue that the rational part of the soul is exempt from affections is not too implausible, perhaps. What is much more difficult to accept, as Plotinus freely recognises, is that this is true also of the irrational part or parts; yet he wishes to maintain this also:

To deny that alterations in the soul, and intense perceptions of them, do occur is to contradict the obvious facts. But when we accept this, we ought to enquire what it is that undergoes the alteration. For we run the risk, when we say this of the soul, of understanding it in the same sort of way as if we say that the soul blushes or turns pale again, not taking into account that these affections are brought about by the soul but occur in the other structure [*scil.* the body] (III 6 [26],3.4-11, transl. Armstrong, slightly altered).

The argument here Plotinus has borrowed creatively from Aristotle's criticism of the Platonic doctrine of soul as a source of motion and in motion itself, in *De anima* A 4,408a35 ff., but of course with quite a different presupposition to that of Aristotle. For Aristotle, after all, the soul is not to be regarded as a distinct substance, but only a mode of operation of the living body, whereas for Plotinus the soul *is* a distinct substance, which may indeed initiate motions in the body, but to which motions initiated in the sense-world do not penetrate. Plotinus runs through the various obvious pas-

sions, such as shame, fear, or pleasure, in each case distinguishing the *motion* involved, which is proper to the body, from the *activity* (ἐνέργεια) corresponding to it at the level of soul. He ends the chapter as follows:

The sufficient conclusion is: if we agree that activities and lives and impulses (ὀρέξεις) are not alterations (ἀλλοιώσεις), and that memories are not stamps imprinted on the soul or mental pictures (φαντασίας) like impressions on wax, we must agree that everywhere, in all so-called "affections" and "movements", the soul remains the same in substrate and essence, and that virtue and vice do not come into being like darkness and paleness or hot and cold in the body, but that, in the way which has been described, in both directions and in all respects, *what happens in the soul is the opposite of what happens in the body* (III 6 [26],3.27-35, transl. Armstrong, slightly altered).

He continues this line of thought in III 6 [26],4-5, producing at III 6 [26],4.41-54, the striking image of the soul as fulfilling the role of the *melody* in a piece of music, which orchestrates the way in which the musician (standing for the external impulse) strikes upon the strings (the body), while remaining itself unmoved, because it is not the sort of thing that can be moved.

The soul itself, then, cannot be directly touched by passions or affections. What is so touched, other than the body, is not made clear in this passage, but emerges, for instance, in IV 4 [28],28-9, as a sort of "trace" of soul (ἴχνος ψυχικόν), or "illumination" (ἔλλαμψις) from the soul onto the body. This is rather unsatisfactory concept, in all honesty. It seems to be a sort of substitute for the concept of the "pneumatic vehicle" (πνευματικὸν ὄχημα), a device that was available to Plotinus (he seems actually to make a glancing reference to it at III 6 [26],5.26 ff.), but one that did not greatly attract him [4].

At all events, it is plainly a distinctive feature of Plotinus'

[4] I suggest also, in J.M. DILLON, *Plotinus*, that it serves something

thought to maintain the transcendence of either a part, or on occasion even the whole, of the human soul, and this is a doctrine which the later Platonist Iamblichus, a pupil of his own pupil Porphyry, is much concerned to controvert.

We find Iamblichus doing this at various points, but in a most sustained way in his *De anima*, extended passages of which, of a primarily doxographic nature, have been preserved by John Stobaeus in his *Anthology*[5]. Iamblichus seems to have composed this work primarily with the polemical purpose of distinguishing his own position on the soul (which is a rather peculiar one, it must be admitted, as we shall see presently) from those of his immediate predecessors, Plotinus, Amelius and Porphyry, whom he tends to lump together in one broad category (though recognising various distinctions between them) as thinkers who fail to make a clear ontological distinction between the soul and the classes of being superior to it.

This position of Iamblichus' may seem to us profoundly tendentious, particularly with regard to Plotinus (in the case of Amelius, in particular, we do not, unfortunately, have the means of controverting him), but, as we shall see, it seems to be primarily this doctrine of the undescended soul that is attracting his disapproval. Before turning to the *De anima*, in fact, we might look at a passage from Iamblichus' *Timaeus commentary*, preserved by Proclus, where the central thrust of his objection emerges rather more clearly than in the former work. The passage is part of an exegesis of *Tim.* 43C9-D4, where the traumatic nature of the soul's entry into body is being described[6]:

of the same purpose which the pineal gland did for Descartes, but that is a more speculative thought.

[5] Now collected in J.F. FINAMORE-J.M. DILLON, *Iamblichus. De Anima*, Text, Translation and Commentary, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

[6] «Moreover, since at that time they [*scil.* sense-perceptions] were causing, for the moment, constant and widespread motion, joining

The Circuit of the Other is shaken up by being filled with false notions; for its proximity to the unreasoning element (ἀλογίαν) [7] causes it to take in certain influences from without. Provoked by this, we will address ourselves frankly to Plotinus and the great Theodorus [8], who want to maintain in us an element that is impassible and always enjoying intellection. For Plato employs only two circles to make up the substance of the soul, and of these he "hinders" the one, and "shakes up" the other, so that it is not possible for either that which is hindered or that which is shaken up to enjoy intellectual activity.

The divine Iamblichus is quite correct, therefore, in attacking those who hold this opinion [9]; for what element in us is it that sins, when the unreasoning principle in us is stirred, and we chase after a lawless impression (ὅταν τῆς ἀλογίας κινησάσης πρὸς ἀκόλαστον φαντασίαν ἐπιδράμωμεν)? Is it not our free will (προαίρεσις)? And how would it not be this? For it is by reason of this that we differ from those beings that follow impressions without reflection. If the free will sins, then how would the soul remain sinless?

And what is it that makes happy (εὐδαίμονα) our life as a whole? Is it not when reason (τὸν λόγον) is in possession of its proper virtue? We would surely say that it is. But if when the best part of us is perfect, then the whole of us is happy, what would prevent us all, the whole human race, from being happy at this moment, if the highest part of us is always

with the perpetually flowing stream in moving and violently shaking the revolutions of the soul, they totally blocked the course of the Same by flowing contrary thereto, and hindered it thereby in its ruling and its going, while on the other hand they shook up the course of the Other ... » (trans. R.G. Bury).

[7] *Scil.* of the soul.

[8] *I.e.* Theodorus of Asine. Theodorus, probably following Amelius, of whom he was a partisan, would seem to have accepted Plotinus' doctrine of an undescended part of the soul.

[9] Since Iamblichus is unlikely to have been in a position to attack Theodorus, who was a (dissident) pupil of his, it is more likely that it is Amelius, along with Plotinus, who is the object of his criticism, as in his *De anima, passim*.

enjoying intellection, and always turned towards the gods? If it is the intellect that is this highest part, that has nothing to do with the soul[10]; if, however, it is a part of the soul, then the rest of the soul must also be happy.
And what is the "charioteer" of the soul[11]? Is it not the noblest and, one might say, most consummate part of us? And how can we avoid this conclusion, if indeed this is what directs our whole being and with its own head views the supracelestial sphere and is assimilated to the "great leader" of the gods, who "drives a winged chariot" and "journeys through the heaven as a first" charioteer [*Phaedr.* 246E]? But if the charioteer is the highest element in us, and he, as is said in the *Phaedrus* [248A-C], sometimes is carried up aloft and raises "his head into the region outside", while at other times he descends and afflicts his pair with "lameness" and "loss of wings", it plainly follows that the highest element in us experiences different states at different times (*in Tim.* fr. 87 Dillon, *apud* Procl. *in Tim.* III 334.3 ff. Diehl).

There is, therefore, Iamblichus argues, no part of the soul left, in this scenario, that remains "above", uninvolved in the descent into body. It is indeed characteristic of the soul, in distinction from the classes of being superior to it, to "descend", and to suffer the modifications – even, as we will see,

[10] That is, taking the intellect (νοῦς) as distinct from the soul, as all Neoplatonists would. However, this does not seem a very effective point, since Iamblichus wants to assert that no part of us remains constantly "above", in contact with the gods. On the other hand, his argument is against Plotinus, who does wish to assert that the highest part *of the soul* remains above.

[11] A reference, of course, to the myth of the *Phaedrus*. Iamblichus, however, as we learn from HERM. *in Phaedr.* 150.24 ff. Couvreur (= IAMBL. *in Phaedr.* fr. 6 Dillon), actually distinguished between the "charioteer" of the soul and the "helmsman" (κυβερνήτης, *Phaedr.* 247C), identifying the former as the "intellect" of the soul, and the latter as the "One" of the soul. This does not concord entirely comfortably with what we have here; but we are involved here in polemic. To maintain consistency, we would have to take it that even the "One" of the soul, on Iamblichus' view, is subject to periodic "descent".

in respect of its essence (οὐσία), not merely its powers and activities (δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι) – attendant on that. In the surviving portions of the *De anima,* however, Iamblichus does not make his own position entirely clear; he mainly focuses on the criticism of his predecessors. In § 6, for example, we find the following:

Let us now ascend to the consideration of that substance which is of itself incorporeal, distinguishing in order all the opinions about the soul in relation to it also. There are some who maintain that such a substance as a whole is homogeneous and one and the same, such that all of it may be found in any part of it; and they place even in the individual soul the intelligible world, and gods and daemons and the Good and all the beings superior to it, and declare everything to be in each thing in the same way but in a manner appropriate to its essence. Numenius is unambiguously of this opinion, Plotinus not completely consistently, while Amelius is unstable in his allegiance to the opinion; as for Porphyry, he is in two minds on the subject, now dissociating himself violently from this view, now adopting it as a doctrine handed down from above. According to this doctrine, the Soul differs in no way from Intellect and the gods, and the superior classes of being (τῶν κρειττόνων γενῶν, *scil.* angels, daemons and heroes), at least in respect of its substance in general (*de an.* § 6 Dillon-Finamore *apud* Stob. I 49,32,365.5-21 Wachsmuth).

Iamblichus is here concerned to put all of his immediate predecessors in the same box. Numenius would seem to have been the first to propound the formula, "All things in all things, but in each in a manner proper to its essence". As for Plotinus, such a passage as III 4 [15],3.22 ff. would support Iamblichus' case, though Plotinus does there recognize an ontological difference between soul and the entities superior to it, as is made clear, for instance, in V 1 [10]. In the case of Amelius, as I have said, we are precluded by lack of evidence from knowing what degree of vacillation Iamblichus is referring to, but in Porphyry's case we can point to, on the on

hand, §10 of the *Sentences*, where he virtually repeats Numenius' original formulation, while at §30 he makes a sharp distinction between the modes of activity of the higher realities, down to and including universal soul. These, however, would probably not be the passages that Iamblichus has in mind.

At any rate, having directed this criticism at "Plotinus and his followers", he continues (§7) by introducing, albeit in a slightly devious way, his own position:

The doctrine opposed to this, however, separates the Soul off, inasmuch as it has come about as following upon Intellect, representing a distinct level of being, and that aspect of it which is endowed with intellect is explained as being connected with the intellect certainly, but also as subsisting independently on its own, and it separates the soul also from all the superior classes of being, and assigns to it as the particular definition of its essence, either the middle term of divisible and indivisible <and of corporeal and in>corporeal[12] classes of being, or the totality of the universal reason-principles (τὸ πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων), or that which, after the Ideas, is at the service of the work of creation, or that life which has life of itself, which proceeds from the intelligible realm, or again, the procession of the classes of real being as a whole to an inferior substance. It is these doctrines to which Plato himself and Pythagoras and Aristotle, and all the ancients who have gained great and honourable names for wisdom, are completely committed, as one will find if he investigates their opinions with scientific rigour; as for myself, I will try to base this whole treatise, concerned as it is with truth, on these opinions (*de an.* § 7 Dillon-Finamore *apud* Stob. I 49,32,365. 22-366.11 Wachsmuth).

He criticises aspects of Plotinus' doctrine at many other points in the work[13], but on the particular topic with which

[12] Completing a small lacuna here in the text.

[13] IAMBL. *de an.* §§13, 17-9, 23, 26, 37 Dillon-Finamore.

we are concerned it may suffice to quote §39, where, in the process of dealing with the fate of the soul after death, he is discussing the nature of purification (κάθαρσις) – both while the soul is still in the body, and after it departs:

Plotinus, on the other hand [14], and the great majority of the Platonists, consider the most perfect purification to be a divestment of the passions and of the knowledge that makes use of images, a disdain for all opinion (δόξης [...] πάσης ὑπεροψίαν), a dissociation from thought involved with matter, a repletion with intellect and true being, and an assimilation of the thinking subject to the object of its thought. Some of them also often say that purification concerns the irrational soul and the opinionative part of the reason (τὸν δοξαστικὸν λόγον), but that the essential reason itself and the intellect of the soul are always superior to the cosmos, are joined to the intelligible realm, and are never in need of perfection or of release from superfluous elements (*de an.* § 39 Dillon-Finamore *apud* Stob. I 49,65,454.11-22 Wachsmuth).

This, insofar as it relates to Plotinus, sounds very like a response to Plotinus' analysis of the true meaning of the κάθαρσις of the soul in III 6 [26],5, of which the following passage is representative:

But what could the "purification" of the soul be, if it had not been stained at all, or what its "separation" [15] from the body? The purification would be leaving it alone, or not with others, or not looking at something else or, again, having opinions which do not belong to it – whatever is the character of the opinions, or the affections, as has been said – and not seeing the images nor constructing affections out of them (III 6 [26],5.15-8).

[14] This passage has plainly been truncated by Stobaeus, as the δὲ with which it begins indicates. Probably, prior to this the doctrine of Plato himself (and Pythagoras?) had been set out.

[15] A reference here to Plato's language at *Phaed.* 67c5-6.

Iamblichus is clearly wishing to differentiate himself in all these passages from the Plotinian camp, but he does not make it fully clear wherein his objection lies. Neither Plotinus nor Porphyry, after all, have any hesitation in distinguishing soul from intellect, never mind the One. Nor, I think, would they have much quarrel with his various "definitions of its essence". And as for purification, Stobaeus does not allow us to know what Iamblichus' own interpretation was.

For a clear statement of his own position, we have to turn to various passages from the commentary of Pseudo-Simplicius (probably, though not certainly, Simplicius' contemporary Priscianus of Lydia)[16] on Aristotle's *De anima,* in which the author claims to be following the insights of Iamblichus (cf. κατὰ τὴν Ἰαμβλίχου ὑφήγησιν, 1.19 Bywater). At 89.33-90.25 Bywater, for instance, we find the following:

But if, as Iamblichus thinks, a distorted and imperfect activity cannot proceed from an impassible and perfect substance, the soul would be affected somehow even in its essence. Thus also in this way it is a mean not only between the divisible and the indivisible, or what remains and what proceeds, or the intellective and the irrational, but also between the ungenerated and the generated. It is ungenerated in accordance with its permanent, intellectual, and indivisible aspect, while it is generated in accordance with its procession, divisibility, and association with the irrational. It possesses neither its ungenerated aspect purely, as an intellectual entity does, since it is not indivisible or permanent, nor its generated aspect as the lowest entities do, since these never completely exist. But in its association with generation, it sometimes in some way abandons itself, as it were, and it does not simply remain

[16] On this vexed question see C. STEEL-F. BOSSIER, *Priscianus Lydus en de in De Anima van Pseudo(?)-Simplicius,* «Tijdschrift voor filosofie», XXXIV (1972) 761-822, and C. STEEL, in P. HUBY-C. STEEL, *Priscian. On Theophrastus 'On Sense-Perception', and "Simplicius". On Aristotle's 'On the Soul', 2, 5-12*, Duckworth, London 1997, 105-40, as well as J.F. FINAMORE-J.M. DILLON, *Iamblichus*, 18-24.

but simultaneously both remains what it is and becomes; it never leaves what is ungenerated but is always joined to it and holds permanence within and as it were flows onward replenishing what is lost. The generated aspect of it, however, also never proceeds without the stable and ungenerated, while the ungenerated aspect of it is sometimes removed from all association with generation in the life separated from body. Therefore the soul is both immortal and permanent, always having its immortality and permanency inferior to the intellectual life. But our soul is differentiated in itself. It is pure, on the one hand, insofar as is appropriate for it, receiving immortality, permanence, and indivisibility from the separated and intellectual life; for once it has been separated, as he will say, "it is what it is". In its declension toward the outside, on the other hand, it remains without completely abandoning itself. (This is evident from every rational activity, since such activity does not come into being without reversion to itself, whence also there is belief after assent, when it judges that the thing known is true and then assents. For this is belief. It is evident also from its restoration from within itself toward what is superior and its perfection by itself.) But it does not preserve its permanence pure. For because of its declension outside, as a whole it simultaneously both remains and proceeds, and it has neither completely without the other. Whence, its immortality is at that time filled with mortality in its whole self, and it does not remain immortal only. Its ungeneratedness somehow happens to come to be, and its indivisibility is divided. It is no longer activity in essence, insofar as is right for it. In accordance with its generated aspect, it is first entelechy because of the division of its activity from its essence, and not as a knower (for it is not a composite) but as knowledge or as form.

Only now, I think, do we see the true basis for Iamblichus' objections to the Plotinian doctrine of the soul[17]. What we

[17] Though it is legitimate to assume that these reports of Iamblichus' doctrine are indeed from his *De anima*. Henry Blumenthal has in my view effectively disposed of any notion that Iamblichus composed a commentary on Aristotle's *De anima* (H.J. BLUMENTHAL, *Did Iambli-*

have here is a position more extreme than anything in the portions of the *De anima* preserved by Stobaeus. There, Iamblichus does indeed maintain that the soul is a mean between the realm of unchanging reality and the world of generation, but nowhere does he state the almost contradictory tension inherent in the human soul as revealed here. Here the tension is introduced and startlingly articulated. The soul, it seems, is somehow both divided and undivided, *simultaneously* both proceeding and returning, abiding and changing, and generated and ungenerated. It is, in other words, a mean in the strongest possible sense. Certainly it can rise to union with the intelligible world – Iamblichus even postulates a "One" of the soul (*in Phaedr.* fr. 6 Dillon), which is more than Plotinus is prepared to do, in any formal way – but its median role precludes any part or aspect of it *remaining* at the intelligible level. And in this it is to be sharply differentiated form the classes of being above it.

We have here, then, the record of a controversy within Neoplatonism which puts the position of Plotinus in an interesting perspective, since, whatever may have been the views of his faithful followers Amelius and Porphyry, later Platonists in general agreed with Iamblichus [18]. Plotinus' position is something which he himself regards as anomalous, as we have seen, but which seems to have reflected a deeply-held conviction of his own, which we must respect: he obviously felt that a part of him remained "above", even when he was most enmeshed in the material world, and he wished to fit that personal intuition into his philosophy. It was not an intuition that later Platonists seem to have shared, however great their personal piety or theurgic proficiency.

chus write a Commentary on Aristotle's 'De Anima'?, «Hermes», CII (1974) 540-56).

[18] Theodorus of Asine, it will be noted from Proclus' testimony above, is an exception, but he seems to have been a firm partisan of the views of Amelius, who did remain true to Plotinus in this.

Giovanni Catapano
(Università di Padova)

TOTA SENTIT IN SINGULIS. AGOSTINO E LA FORTUNA DI UN TEMA PLOTINIANO NELLA PSICOLOGIA ALTOMEDIEVALE

Sono grato a Cristina D'Ancona per aver letto una prima versione di questo articolo e avermi suggerito molte correzioni e miglioramenti. L'interpretazione dell'argomento di Plotino che propongo qui deve molto alle discussioni svolte nell'ambito del seminario patavino su IV 7 [2]. Ringrazio inoltre Ilario Tolomio per avermi permesso di consultare la sua copia di G. MATHON, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Erigène. Recherches sur le sort des thèses de l'anthropologie augustinienne durant le haut Moyen-Âge*, diss. dattil., Faculté de Théologie, Lille 1964, 3 tomi.

1. *Due trattati sull'anima nel IX secolo*

Uno dei documenti più interessanti che testimoniano la rinascita dell'attenzione per le problematiche psicologiche nel Medioevo latino, dopo un silenzio plurisecolare [1], è una lunga *schedula epistolaris* di autore anonimo, trasmessa come *Collectio cuiusdam sapientis ex libris sancti Augustini, de diversa et multiplici ratione animae* [2]. Nel 1645 Jacques Sirmond attribuì lo scritto a Incmaro di Reims (806 ca-882) [3] e identificò il *bonus rex* a cui è indirizzato in Carlo il Calvo, re dei Franchi dall'843 all'875 e imperatore dall'875 all'877 [4]. L'identifica-

[1] «Da Cassiodoro all'età carolingia la letteratura dei *De anima* tace. Non già che in questo lungo periodo di quasi *tre* secoli non vi sia stato interesse alcuno per il problema psicologico e antropologico, ma non si trova in esso più nessuno scrittore che abbia redatto un trattato sistematico sull'anima e le sue potenze. Per questo genere di letteratura bisognerà attendere il secolo IX, quando una vera fioritura di opuscoli, trattatelli o questioni sull'anima farà rivivere sia il grande problema relativo alla sua origine, lasciato insoluto da sant'Agostino, sia le non meno importanti questioni sulla sua natura e sui suoi rapporti con il corpo» (I. TOLOMIO, *Pseudo Girolamo-Cassiodoro-Alcuino-Rabano Mauro-Ratramno-Incmaro-Godescalco. L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Introduzione, traduzione e note, Rusconi, Milano 1979, 18).

[2] Il testo è edito nel vol. CXXV della *Patrologia Latina*, 929-48, e tradotto in I. TOLOMIO, *Trattati*, 301-36.

[3] Sulla figura e l'opera di Incmaro cfr. J. DEVISSE, *Hincmar Archevêque de Reims 845-882*, 3 voll., Librairie Droz, Genève 1975-6.

[4] Sirmond ritrovò il testo in un codice dell'abbazia di S. Remigio a Reims e lo pubblicò nel tomo II delle opere di Incmaro (Lutetiae Parisiorum 1645). Il manoscritto ora è introvabile; si pensa sia andato perduto nel corso di un incendio che distrusse la biblioteca dell'abbazia nel 1774 (cfr. G. MATHON, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin*

zione del destinatario oggi è comunemente accettata, mentre sussistono alcuni dubbi circa l'attribuzione dell'opera a Incmaro[5].

Il *De diversa et multiplici animae ratione* si presenta come risposta a una sorta di questionario (*schedula capitulorum*) in otto domande, in cui si chiedeva: 1) se l'anima fosse corporea; 2) se fosse contenuta localmente nel corpo; 3) se si muovesse localmente insieme al corpo; 4) se tutte le creature fossero corporee, e solo Dio fosse incorporeo; 5) se la natura dell'anima oltrepassasse i confini del corpo; 6) se Dio si muovesse nel tempo e nello spazio; 7) se solo l'anima si muovesse nel tempo; 8) se la sostanza della divinità potesse essere vista con gli occhi del corpo dopo la risurrezione della carne. Le risposte consistono in gran parte nella citazione di passi biblici e di pareri di *sancti doctores*. Tra questi spicca Agostino, del quale vengono riportati ampi brani da varie opere (*De quantitate animae*, *De Trinitate*, *De Genesi ad litteram*, *Epistula* 159, *Enarratio in Psalmum 145* e soprattutto *De civitate Dei*).

Circa la questione della corporeità o meno dell'anima, la prima argomentazione svolta dall'autore ricalca implicitamente un ragionamento esposto da Agostino nel *De Trinitate*. Se per "corporeo" s'intende un essere composto dai quattro elementi (aria, fuoco, acqua, terra), allora l'anima non può dirsi corporea, perché non risulta da nessuno di essi. Paragonata al corpo, l'anima appare come una natura semplice, non composta. Messa a confronto con Dio, tuttavia, anche l'anima si mostra molteplice, perché è soggetta a diverse passioni, mentre Dio rimane sempre identico:

Il primo tema dei medesimi articoli è: se l'anima sia corporea. Ebbene, a noi l'anima sembra tanto meno corporea quanto

à Jean Scot Érigène. Recherches sur le sort des thèses de l'anthropologie augustinienne durant le haut Moyen-Âge, diss. dattil., Faculté de Théologie, Lille 1964, 3 voll., II, 247).

[5] Vedi lo stato della questione in I. TOLOMIO, *Trattati*, 35-6 n. 61.

meno risulta composta da quegli elementi da cui sono costituite tutte quante le realtà corporee. Non crediamo infatti che essa consista d'aria, oppure di fuoco, o d'acqua e terra; diciamo invece che è creata da Dio, semplice rispetto al corpo che su tali elementi si fonda, molteplice se viene messa a confronto con Dio. Infatti è semplice rispetto alla qualità del corpo, perché la sua creazione, come s'è detto, non si fonda su alcun elemento; messa invece a confronto con Dio è molteplice, perché è soggetta a passioni diverse: ora desidera, ora ha in disgusto le cose desiderate; ora è allegra, ora è triste; ora è saggia, ora è stolta. Un intelletto assennato, che presta attenzione allo Spirito Santo il quale distingue il Creatore dalla creatura, capisce che ciò non può in alcun modo accadere in Dio, e con le parole del Salmista si rivolge a Dio dicendo: «Li muterai, e saranno mutati; tu invece resti lo stesso» (*Psal.* 102 [101],27). E ancora Dio stesso afferma: «Io sono il Signore, e non muto» (*Mal.* 3.6) (Hincm. Rhem. archiep. (?) *de div. et mult. an. rat.* 1, *P.L.* CXXV 932A-B)[6].

Il brano agostiniano che sta dietro a queste righe viene esplicitamente citato nella risposta alla seconda delle otto questioni, a delucidazione di un passo del *De quantitate animae* in cui Agostino negava all'anima l'estensione propria dei corpi[7]:

Il medesimo dottissimo autore perfeziona questo concetto in maniera più completa e assai più evidente nel sesto libro *Sulla Trinità*, dicendo: «Per questo è più semplice del corpo» [soggetto sottinteso l'anima], «perché non si estende con una massa per uno spazio (*non mole diffunditur per spatium loci*), ma in ogni corpo è tutt'intera (*tota est*) sia nel corpo intero sia in qualsiasi

[6] Tutte le traduzioni dei brani citati sono di chi scrive, ad eccezione di quelli tratti da PLOT. *enn.* IV 7 [2], per i quali si è utilizzata la traduzione preparata nel Seminario plotiniano patavino 2000-1 diretto da C. D'Ancona (traduzione collettiva ad opera di M. Bonazzi, G. Catapano, R. Chiaradonna, C. D'Ancona, E. Gritti, A. Linguiti, C. Marzolo, B. Motta, M. Ottaviani, C. Russi, M. Zambon).

[7] Cfr. HINCM. RHEM. ARCHIEP. (?) *de div. et mult. an. rat.* 2, *P.L.* CXXV 934C-D, e AUGUST. *de quant. an.* 13,22-14,23.

parte di esso. E per questo, quando in una particella qualunque del corpo, per quanto piccola, accade qualcosa che viene percepito dall'anima, benché non accada in tutto il corpo l'anima lo sente con tutta se stessa (*tota sentit*), perché tutta ne è consapevole (*totam non latet*)» (August. *de Trin.* VI 6,8) (Hincm. Rhem. archiep. (?) *de div. et mult. an. rat.* 2, *P.L.* CXXV 934D).

Stando ad Agostino, dunque, l'anima è priva di estensione corporea perché, a differenza dei corpi, non possiede una «massa» (*moles*) che la faccia distendere nello spazio. Essa è presente interamente non solo nella totalità di ogni corpo che vivifica, ma anche in ciascuna parte di esso. Prova ne è il fatto che l'anima è in grado di percepire con tutta se stessa ciò che accade in qualsiasi parte, per quanto piccola, del corpo.

Ritorneremo più avanti sulla logica di questo argomento. Per ora osserviamo come esso compaia, nella versione datane da un altro autore di epoca patristica, Claudiano Mamerto (V sec.), anche in un'opera che gli studiosi ritengono coeva e in qualche modo collegata al *De diversa et multiplici animae ratione*. Si tratta del *De anima* di Ratramno di Corbie (800 ca-870 ca)[8], pubblicato soltanto nel 1931 da André Wilmart sulla base di un manoscritto del XII secolo, conservato come n° 332 nella biblioteca del Corpus Christi College di Cambridge[9].

[8] Vedi su di lui la monografia di J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Études Augustiniennes, Paris 1976.

[9] Cfr. A. WILMART, *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme*, «Revue bénédictine», XLIII (1931) 207-23 (trad. in I. TOLOMIO, *Trattati*, 265-93). Il *De anima* non va confuso con l'omonimo trattato indirizzato a Oddone di Beauvais, ritrovato nel 1945 da Cyrille Lambot nel *codex lat.* 11687 (XVIII sec. [*sic*]) della Biblioteca Nazionale di Parigi (cfr. *Ratramne de Corbie. Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, texte inédit publié par C. LAMBOT, Éditions Godenne-Librairie Giard, Namur-Lille 1952) e cronologicamente successivo al primo *De anima* (cfr. PH. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^{e} siècle*, s.l. [Namur] s.d. [1950], 19-20). Si tratta di un testo molto interessante, perché intende dimostrare che Agostino nel *De quantitate animae* non si è

Nonostante esistano ipotesi differenti sulla genesi dello scritto, gli studiosi tendono a considerarlo come momento di una discussione sull'anima, che sorse poco dopo la metà del IX secolo e vide coinvolti Ratramno, l'autore del *De animae ratione* e Godescalco d'Orbais [10].

Anche il *De anima* ha la forma di una risposta a domande di chiarimento. La questione è duplice: se l'anima sia «circoscritta» (*circumscripta*) ovvero «localizzata» (*localis*) [11]. Secondo Ratramno, l'anima può dirsi "circoscritta" solo se assumiamo questo aggettivo nelle accezioni di "esprimibile con una circonlocuzione" o "dotata di una natura specifica che la distingue dagli altri esseri". Se invece con esso intendiamo "delimitata da confini corporei", allora dobbiamo affermare che l'anima non è affatto circoscritta, perché è priva delle tre dimensioni (lunghezza, larghezza, profondità) caratteristiche dei corpi [12]. L'anima poi non può dirsi in alcun modo "localizzata", cioè spazialmente estesa. Ogni cosa che si trovi in un luogo fisico, infatti, è divisibile, ed è maggiore nel suo intero che nelle sue parti. L'anima invece non è costituita di parti

espresso in termini favorevoli all'ipotesi di un'anima universale, contrariamente all'interpretazione che del testo agostiniano davano un certo Macario Scoto e un ignoto monaco della diocesi di Beauvais. In realtà, in quel luogo Agostino pare proprio inclinare verso la tesi plotiniana dell'uni-molteplicità dell'anima: cfr. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Duckworth, London 1987, trad. it. Edizioni Augustinus, Palermo 1988, 85-7 e la n. 224 a August. *de quant. an.* 32,69 in G. Catapano, *Aurelio Agostino. L'immortalità dell'anima, La grandezza dell'anima*, Introduzione, traduzione e note, Bompiani, Milano 2003, 372-3.

[10] Vedi lo *status quaestionis* in I. Tolomio, *Trattati*, 35-8. Godescalco (801 ca-866/870) dovette partecipare al dibattito con i suoi *Responsa de anima*, dei quali rimane soltanto l'indice dei capitoli nel ms. 584 della Biblioteca civica di Berna.

[11] Cfr. Rathr. Corb. *de an.* 210.3-4 Wilmart.

[12] Cfr. Rathr. Corb. *de an.* 210.13-211.35 Wilmart. Secondo I. Tolomio, *Trattati*, 266 n. 6, la definizione di corpo come entità estesa tridimensionalmente deriva da August. *de quant. an.* 14,23.

nelle quali sarebbe più piccola che nel suo intero, non è divisibile, non è un corpo e quindi non occupa una certa porzione di spazio [13].

Dopo aver esposto brevemente la sua posizione, Ratramno passa a documentarla con un'antologia di brani patristici, che copre tutto il resto del trattato. I *doctores* citati sono, nell'ordine, Agostino, Claudiano Mamerto, Isidoro di Siviglia, Gregorio Magno, Cassiodoro e Ambrogio [14]. Il ricorso ai *maiores* è conforme al *decretum iussionis* dei destinatari che hanno richiesto il parere di Ratramno [15], e corrisponde all'ingiunzione metodologica di «non oltrepassare i confini dei Padri» del Concilio di Francoforte (794) [16]. Nel dossier preparato da Ratramno, ci interessano qui due passi del *De statu animae* di Claudiano Mamerto:

Tutto ciò che non è localizzato (*illocale*) è anche incorporeo. Inoltre la vita del corpo è l'anima. E nel corpo vivente vive tanto la più piccola parte del corpo quanto il corpo intero. Dunque la quantità di vita che c'è nella parte del corpo è uguale a quella che c'è nel corpo intero. E questa vita è l'anima. Né è localizzato ciò che è ugualmente grande nell'intero e nella parte e ugualmente grande nel piccolo e nel grande. Quindi l'animo (*animus*) non è localizzato. E tutto ciò che non è localizzato non è corporeo. Quindi l'anima non è un corpo (Claud. Mam. *de st. an.* III 16, *C.S.E.L.* XI 185.16-23 = Rathr. Corb. *de an.* 213.136-42 Wilmart).
Il corpo, toccato in una sua parte, sente lì dov'è toccato. L'animo sente con tutto se stesso (*totus sentit*) ma senza servirsi di tutto il corpo (*per non totum corpus*), cioè attraverso una parte del corpo. Ora, un senso (*sensus*) del genere non è localizzato, e tutto ciò che non è localizzato è incorporeo. Ogni anima è dunque incorporea (Claud. Mam. *de st. an.* III

[13] Cfr. RATHR. CORB. *de an.* 211.36-40 Wilmart.
[14] Vedi l'elenco preciso dei passi in A. WILMART, *Opuscule*, 209.
[15] Cfr. RATHR. CORB. *de an.* 210.7-8 Wilmart.
[16] Cfr. I. TOLOMIO, *Trattati*, 14; 25.

16, *C.S.E.L.* XI 186.17-21 = Rathr. Corb. *de an.* 214.152-5 Wilmart).

Il primo argomento di Mamerto si basa sull'identificazione tra anima e vita. Poiché vivono tanto il corpo nel suo insieme quanto la più piccola delle sue parti, la vita, cioè l'anima, è presente nel corpo allo stesso modo, senza essere maggiore nel tutto che nelle parti. Essa dunque non si estende nello spazio e quindi non è corporea [17]. Il secondo argomento oppone la sensibilità del corpo a quella dell'anima. Mentre il corpo sente solo lì dov'è toccato, l'anima sente con tutta se stessa, nonostante in tale percezione sia coinvolta solo una parte del corpo [18]. Questa capacità di essere tutta quanta in ogni parte differenzia ancora una volta l'anima dalle realtà estese, cioè dai corpi.

I ragionamenti di Mamerto ricordano quello di Agostino, citato dall'autore del *De diversa et multiplici animae ratione*. L'incorporeità dell'anima, in entrambi i casi, è dimostrata dal modo in cui essa è unita al corpo, cioè dalla sua presenza nella propria interezza ad ogni singola parte del corpo stesso. Questa particolare onnipresenza, provata dal fenomeno della percezione delle affezioni subite dal corpo, è impossibile agli esseri corporei, i quali si compongono di parti che hanno un

[17] Commenta lo stesso Ratramno: «Si [...] vita corporis quae est anima tantum vivit in toto quantum in parte et tantum in parte quantum in toto, nec corporalibus circumscribitur terminis, nec spatiis locorum distenditur» (*de an.* 214.164-8 Wilmart).

[18] Ratramno interpreta queste *partes corporis* come organi di senso, ognuno dei quali è in grado di cogliere soltanto il sensibile proprio: «Item corpus sensus habet diversos. Quoniam unde videt non inde audit, et unde audit non inde odoratur. Animus autem per totum corpus similiter sentit. Igitur non est localis nec magnitudine concretus» (*de an.* 214.173-6 Wilmart). Diversa e più corretta l'interpretazione del passo di Mamerto nella traduzione di I. TOLOMIO, *Trattati*, 272: «Pur non essendo toccato tutto il corpo, essendo cioè toccata una sola parte del corpo, a sentire è tutta l'anima».

volume minore rispetto a quello dell'insieme. La somiglianza degli argomenti di Mamerto con quelli di Agostino può spiegarsi con la dipendenza del primo dal secondo, oppure in riferimento ad una fonte comune. Entrambe le ipotesi sono plausibili. Il *De statu animae* fu composto intorno al 470 per confutare una lettera di Fausto di Riez, nella quale si combatteva la dottrina dell'incorporeità dell'anima, con l'accusa che essa avrebbe implicato la divinità delle anime create e quindi contraddetto la rivelazione biblica [19]. La critica colpiva soprattutto la concezione agostiniana, sicché la difesa di Mamerto è apparsa per lungo tempo come una continuazione poco originale del pensiero dell'Ipponate [20]. Non ci stupiremmo, quindi, se le argomentazioni citate da Ratramno non fossero che una rielaborazione del ragionamento di Agostino. Gli studi di Pierre Courcelle e di Ernest L. Fortin, tuttavia, hanno evidenziato il debito di Mamerto nei confronti della psicologia porfiriana [21], dalla quale sappiamo che anche Agostino è stato influenzato [22]. Non si può escludere, pertanto, che Mamerto e

[19] Cfr. M. Di Marco, *La polemica sull'anima tra <Fausto di Riez> e Claudiano Mamerto*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995. L'incompatibilità tra incorporeità dell'anima e fede biblica era già stata sostenuta da Tertulliano nel suo *De anima*. Nel V secolo era diventata una tesi tipica del cosiddetto "semipelagianesimo" diffuso negli ambienti monastici della Gallia meridionale (cfr. ad es. E.L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Études Augustiniennes, Paris 1959, 46-53; I. Tolomio, *Trattati*, 6-7; 33; 80-1).

[20] «Celui-ci ne fait guère que suivre saint Augustin, tout en étant personnel par le tour, la manière, l'érudition; il groupe les arguments disséminés chez le maître, il les pousse, il les met en forme» (J. Bainvel, *s.v. Âme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, I, 1004, citato in E.L. Fortin, *Christianisme*, 11).

[21] Cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, E. De Boccard, Paris 1948[2], 223-35; E.L. Fortin, *Christianisme*.

[22] Cfr. P. Courcelle, *Lettres*, 163-76; J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps*,

Agostino seguano una medesima fonte, e che questa fonte sia Porfirio.

Ci occuperemo dopo del problema delle fonti dell'argomento agostiniano. Limitiamoci per il momento a constatare come Ratramno e l'autore del *De diversa et multiplici animae ratione*, pur nella differenza delle rispettive posizioni, concordino nel considerare valida una dimostrazione dell'incorporeità dell'anima che poggia sull'autorità di Agostino e della tradizione che a lui si richiama[23]. È ben noto, del resto, che l'ispirazione agostiniana era comune a tutti i trattati sull'anima di epoca carolingia[24].

2. *Incorporeità dell'anima e sensibilità in Agostino*

Il passo del *De Trinitate* riportato nel *De diversa et multiplici animae ratione* non è l'unico nel quale Agostino aveva

«Revue des Études anciennes», LXVI (1964) 53-107, rist. in ID., *"Ex Platonicorum persona". Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, 213-67; J.J. O'MEARA, *Porphyry's 'Philosophy from Oracles' in Eusebius' 'Praeparatio Evangelica' and Augustine's 'Dialogues of Cassiciacum'*, «Recherches Augustiniennes», VI (1969) 103-39, rist. in ID., *Studies in Augustine and Eriugena*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1992, 166-94; 340-5; G. MADEC, *Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures*, in M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC, D. O'BRIEN (éd.), *ΣΟΦΙΕΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, «Chercheurs de sagesse»*, Hommage à J. Pépin, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1992, 367-82; J. PÉPIN, *La hiérarchie par le degré de mutabilité (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, I)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», X (1999) 89-107. Vedi anche *infra*, n. 38.

[23] Tracce del medesimo argomento si trovano pure in Cassiodoro (*de an.* 4, *C.C.L.* XCVI 539.58-540.66) e in Gregorio Magno (*hom. in Hiez. proph.* II 5,9, *C.C.L.* CXLII 282.242-3, citato da Godescalco d'Orbais in *quaest. de an.* 286.15-7 Lambot).

[24] Cfr. G. MATHON, *Anthropologie*, partic. II 180-2; I. TOLOMIO, *Trattati*, 25.

esposto la prova della natura incorporea dell'anima sulla base della percezione delle affezioni del corpo. Esso è anzi la versione più concisa di un ragionamento che altre opere ospitano in forma più diffusa.

Lo troviamo anzitutto in un testo conosciutissimo nell'alto Medioevo, la celebre lettera 166 a Girolamo sull'origine delle anime umane[25]. Agostino la scrisse nel 415 per chiedere lumi su un problema difficile e per molti aspetti imbarazzante: come sia possibile mantenere, contro Pelagio e i suoi seguaci, la dottrina del peccato originale, e nello stesso tempo sostenere, come fa Girolamo, che le anime vengono create da Dio di volta in volta per ogni uomo che nasce. Se l'anima del neonato è appena uscita dalle mani di Dio, quando mai il neonato ha potuto peccare, sì da aver bisogno del battesimo per essere salvato? E se non ha peccato, con quale giustizia viene dannato, qualora non riceva il battesimo? Che il battesimo sia necessario, per Agostino è fuori discussione; come allora giustificare la tesi creazionistica di Girolamo? Sull'origine delle anime umane, Agostino ha dei dubbi; la mancata risposta di Girolamo glieli farà conservare sino alla fine della sua vita[26]. Su altre questioni relative all'anima, invece, egli ha raggiunto una sufficiente sicurezza. Una di queste certezze riguarda la sua incorporeità. Se per "corpo" s'intende tutto ciò che ha una sussistenza autonoma (*quod aliquo modo est in se ipso*), allora si chiami "corpo" anche l'anima. Parimenti, se si vuole attribuire la qualifica di "incorporeo" solo a ciò che è

[25] Testo critico in *C.S.E.L.* XLIV 545-85. Ad accrescere la notorietà dell'*ep.* 166 contribuì uno pseudepigrafo geronimiano composto intorno alla metà del V sec., il *Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum*, per il quale si veda I. TOLOMIO, *Trattati*, 12-4; 44-52; 107-34.

[26] «Nam quod attinet ad eius [scil. animi] originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an similiter fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio» (AUGUST. *retr.* I 1,3).

assolutamente immutabile e onnipresente, allora la si neghi pure all'anima. Se però assumiamo la parola "corpo" nella sua accezione specifica, allora non siamo autorizzati a dire che l'anima è corporea:

Se "corpo" è soltanto ciò che sta o si muove nello spazio con una certa lunghezza, larghezza e profondità, in modo tale da occupare con una parte più grande uno spazio più grande e con una più piccola uno più piccolo e da essere minore nella parte che nell'intero, allora l'anima non è un corpo. Essa infatti si stende per tutto il corpo che anima non con un'estensione spaziale, bensì con una certa tensione vitale; difatti è presente tutt'intera simultaneamente (*tota simul adest*) attraverso tutte le particelle del corpo e non è minore nelle minori e maggiore nelle maggiori, ma in alcuni punti è presente in maniera più intensa (*intentius*) e in altri in maniera più tenue (*remissius*), ed è intera in tutti e in ciascuno (*et in omnibus tota et in singulis tota est*). Altrimenti non sentirebbe con tutta se stessa (*tota sentit*) ciò che sente nel corpo anche se non in tutto il corpo (*non toto*); difatti quando un punto della carne viva viene toccato con una piccola puntura (*exiguo puncto*), benché lo spazio interessato non solo non sia quello di tutto il corpo, ma a stento si riesca a scorgere nel corpo stesso, tuttavia tutta l'anima ne è consapevole (*animam totam non latet*), e ciò che viene percepito non corre qua e là per tutte le membra del corpo, ma viene percepito soltanto lì dove accade. Come può dunque giungere subito a tutta l'anima quel che non accade in tutto il corpo, se non perché essa è tutt'intera anche lì dove la puntura si verifica, né abbandona gli altri punti per essere tutt'intera in quello? Anche i punti del corpo in cui nulla del genere è accaduto, infatti, vivono grazie alla presenza dell'anima. E se anche in loro si verificasse una puntura e le due punture fossero simultanee, tutta l'anima sarebbe simultaneamente consapevole di entrambe allo stesso modo (*simul utrumque totam pariter non lateret*). Parimenti, essa non potrebbe essere tutt'intera simultaneamente (*tota simul*) sia in tutte sia in ciascuna particella del suo corpo, se si estendesse attraverso di loro allo stesso modo in cui vediamo i corpi, estesi nei luoghi dello spazio, occupare con le loro parti minori spazi minori e con quelle più ampie spazi più ampi. Perciò, se

si deve dire che l'anima è un "corpo", almeno non è un corpo come quello terreno né come quello umido o aereo o etereo. Tutti i corpi di questo genere, infatti, sono maggiori negli spazi maggiori e minori in quelli minori, e nessuno di loro è presente tutt'intero in qualche parte di sé, ma ad ogni porzione di spazio corrisponde una parte di corpo che la occupa (August. *ep.* 166 2,4, *C.S.E.L.* XLIV 551.3-552.15).

"Corpo" è, propriamente parlando, un essere esteso tridimensionalmente[27] e composto di parti, ciascuna delle quali occupa uno spazio minore rispetto al volume dell'intero. L'anima invece non si trova nel corpo in modo tale da essere in misura maggiore nel tutto piuttosto che nella parte. La sua presenza non è come quella di un liquido che si diffonda all'interno di un recipiente (*localis diffusio*), ma è quella di una tensione che vivifica ogni punto del corpo (*vitalis intentio*)[28]. Essa è tutt'intera nel tutto come nella singola parte. Infatti è consapevole (*animam non latet*) con tutta se stessa di ciò che accade anche in un punto piccolissimo del corpo. Né l'affezione di quel punto corre per tutto il corpo (infatti è percepita soltanto in quel punto), né l'anima, per essere tutta quanta in quel punto, deve abbandonare il resto del corpo (infatti esso continua a vivere e, qualora venisse toccato contemporaneamente in punti diversi, l'anima ne sarebbe simultaneamente consapevole). L'anima è capace di trovarsi nello stesso istante con tutta se stessa in ogni punto del corpo, quindi non è una realtà corporea.

Lo stesso ragionamento era già stato effettuato da Agostino quasi vent'anni prima, nell'ambito della confutazione di un testo fondamentale del manicheismo, la cosiddetta *Lettera*

[27] Cfr. AUGUST. *de quant. an.* 4,6; *de an. et eius orig.* IV 12,17; 21,35. Si tratta di una tesi stoica: cfr. *S.V.F.* II 357-8; III 6 su Apollodoro di Seleucia.

[28] La medesima terminologia sarà utilizzata da Cassiodoro in *de an.* 4, *C.C.L.* XCVI 540.65-7.

del Fondamento[29]. In essa Mani affermava che Dio abita nel regno della Luce, il quale confina da un solo lato con la terra delle Tenebre[30]: due regioni non solo simboliche, ma dotate di una loro realtà fisica. Se fosse così, osserva Agostino, allora Dio sarebbe esteso nello spazio e sarebbe dotato di una massa divisibile in parti; concezione totalmente inadeguata, visto che persino l'anima, che in quanto mutevole è inferiore a Dio, non possiede un'estensione spaziale:

Infatti tutto ciò che è dotato di uno spessore qualunque, non può che essere spezzettato in parti avendo una cosa qui e una là. [...] Né assolutamente vi può essere un qualche corpo, che sia celeste o terrestre o aereo o umido, che non sia minore nella parte che nel tutto; né, in alcun modo, che sia capace di possedere simultaneamente nel luogo occupato da questa parte anche un'altra parte. Possedendo invece una cosa qui e una là, si estende nei luoghi dello spazio (qualunque siano le loro dimensioni) con una massa (*mole*) costituita di parti tra loro distanti (*distanti*) e divisibile (*dividua*), o piuttosto, per dir così, sezionabile (*sectili*). La natura dell'anima, invece, anche se si prende in considerazione non quella sua potenza con la quale comprende la verità, ma quella inferiore con la quale mantiene unito il corpo e sente nel corpo, in nessun modo si scopre essere estesa con qualche massa (*mole*) nei luoghi dello spazio. Difatti essa si trova tutt'intera a disposizione (*tota praesto est*) in ciascuna particella del suo corpo, in ciascuna sentendo con tutta se stessa (*cum tota sentit in singulis*); né una parte minore di essa si trova nel dito e una maggiore nel braccio, come il dito stesso è minore del braccio, ma è ovunque nella stessa misura, perché è tutt'intera ovunque (*ubique tota*). Quando infatti viene toccato il dito, essa non sente per tutto il corpo, eppure sente con tutta se stessa (*tota*

[29] Il *Contra epistulam Manichaei, quam vocant Fundamenti* nelle *Retractationes* (II 2) è nominato subito dopo l'*Ad Simplicianum*, del quale Agostino dice che fu la sua prima opera composta da vescovo (cfr. *retr.* II 1). Quindi dovrebbe essere stato redatto poco dopo il 396/7.

[30] Cfr. i passi della *Lettera* citati in AUGUST. *c. ep. Man.* 13,16; 15,19.

sentit). Tutta quanta infatti è consapevole di quel contatto (*totam tactus ille non latet*); il che non accadrebbe, se non fosse a disposizione tutt'intera. E non lo è in modo tale che, quando è toccato il dito e l'anima sente nel dito, essa abbandoni il resto del corpo e si concentri nel solo punto del corpo in cui sente. Ma quando sente con tutta se stessa nel dito della mano, se viene toccato un altro punto del corpo nel piede non cessa di sentire con tutta se stessa neppure lì. Ed è presente tutt'intera simultaneamente (*tota simul adest*) in ciascuno dei due punti distanti tra loro in un modo tale da non doverne abbandonare uno per essere tutt'intera nell'altro, né occupando entrambi in modo da avere una parte qui e una là; ma essendo in grado di presentarsi tutt'intera simultaneamente in ciascun punto, poiché in ciascuno sente con tutta se stessa (*tota sentit in singulis*), mostra chiaramente di non essere localizzata nello spazio (August. *c. ep. Man*. 16,20, *C.S.E.L.* xxv/1,213.6-7; 213.19-214.15).

Ogni corpo, costituito dai quattro elementi, è minore nelle parti che nell'intero, né può una sua parte trovarsi nello spazio occupato da un'altra. L'anima, al contrario, già nella sua potenza inferiore (vegetativa e sensitiva), si trova nel corpo in maniera differente da quella tipica delle masse. Essa infatti è nella stessa misura tanto nelle parti piccole del corpo, quanto in quelle grandi e nel corpo intero. Lo si vede dalla sensazione: nel caso in cui sia toccato un dito, l'anima se ne accorge con tutta se stessa (l'affezione infatti non sfugge – *non latet* – a nessuna sua "parte"), senza per questo percepire l'affezione in tutto il corpo. L'anima è dunque tutta quanta nel dito, senza per questo essere assente dalle altri parti del corpo (nelle quali infatti conserva contemporaneamente la piena sensibilità). L'anima non si divide dunque in parti poste in luoghi diversi e distanti tra loro, ma è tutt'intera in tutto il corpo e in ogni punto di esso. Quindi non è spazialmente estesa.

La prima attestazione di questo argomento si trova in uno scritto ancora anteriore, risalente addirittura agli inizi dell'attività letteraria agostiniana. Si tratta del *De immortalitate animae*, una sorta di promemoria che Agostino redasse a Milano

tra il gennaio e l'aprile del 387 in vista del completamento dei *Soliloquia*[31]. L'ultimo paragrafo prende in esame l'eventualità che l'anima perda la propria forma specifica a causa dell'influsso del corpo. Un essere inferiore ma di massa maggiore può mutare nella propria forma peggiore un essere migliore di massa più piccola; ad esempio, una gran massa d'aria può trasformare in aria un piccolo fuoco, nonostante la natura del fuoco sia più nobile di quella dell'aria. Affinché una cosa del genere possa capitare all'anima, è necessario che essa sia unita al corpo spazialmente (*localiter*), ossia in modo tale da permettere un contatto fisico tra la massa del corpo e la massa che l'anima dovrebbe possedere. L'anima però non è dotata di massa alcuna:

Ogni massa (*moles*), infatti, occupando uno spazio, è tutt'intera non in ogni sua singola parte, bensì in tutte complessivamente; per cui una sua parte è qui e un'altra là. L'anima, invece, è presente tutt'intera simultaneamente (*tota simul adest*) non solo alla massa del suo corpo globalmente presa, ma anche a ciascuna particella di essa. Essa infatti sente con tutta se stessa (*tota sentit*) l'affezione (*passionem*) di una parte del corpo, senza però sentirla in tutto quanto il corpo. Infatti, quando un punto del piede fa male, l'occhio osserva, la lingua parla, la mano s'avvicina. Il che non accadrebbe, se quel che dell'anima è presente in queste parti non sentisse anche nel piede; né potrebbe sentire ciò che lì è accaduto se fosse assente da quel luogo. Non è credibile, infatti, che tale sensazione avvenga grazie a qualche messaggero (*nuntio*), il quale non sentirebbe ciò che annunzia, perché quell'affezione non corre mica per la continuità della massa (*per continuitatem molis*), per non rimanere nascosta (*latere*) alle restanti parti dell'anima che si trovano altrove; ma l'anima sente con tutta se stessa (*tota sentit*) quel che accade nella particella del piede, e lo sente soltanto lì dove accade. Essa è quindi presente tutt'intera simultaneamente (*tota simul adest*) ad ogni singola

[31] Cfr. AUGUST. *retr.* I 5,1. Per la datazione, il contenuto, le fonti e la fortuna di questo scritto, cfr. l'introduzione di G. CATAPANO, *Anima.*

parte, dato che in ciascuna sente con tutta se stessa simultaneamente (*tota simul sentit in singulis*). E tuttavia non è presente tutt'intera allo stesso modo in cui la bianchezza, o altra qualità (*qualitas*) del genere, è tutt'intera in ciascuna parte del corpo. Difatti l'affezione subita dal corpo in una parte con un cambiamento di colore può non coinvolgere la bianchezza presente in un'altra. Ed è per questo che, adattandosi alle parti di massa, che distano le une dalle altre (*secundum partes molis a se distantes*), anche la bianchezza risulta essere distante (*distare*) da se stessa. Il fenomeno della sensazione, di cui s'è detto, prova che nell'anima invece non è così (August. *de imm. an.* 16,25, *C.S.E.L.* LXXXIX 128.1-22).

La caratteristica essenziale di ogni massa (*moles*) è di essere intera soltanto nell'insieme delle sue parti, le quali occupano porzioni diverse dello spazio su cui si estende la massa complessivamente presa. L'anima, invece, è presente tutt'intera non solo al corpo nel suo insieme, ma anche ad ogni sua parte. Infatti essa sente con tutta se stessa l'affezione subita da qualsiasi parte del corpo. Ad esempio, nel momento in cui un punto del piede fa male, occhio, lingua e mano si mettono contemporaneamente in azione. Ciò significa che il dolore è avvertito nello stesso istante tanto dalla "parte" d'anima che è nel piede quanto dalle "parti" d'anima che sono nelle altre membra. Anche queste altre "parti" d'anima, dunque, sentono ciò che accade nel piede, poiché ne sono consapevoli. Tale consapevolezza (*non latere*) simultanea non si può spiegare ipotizzando che l'affezione si trasmetta dal punto dolente alle altre parti del corpo, per il tramite di un "messaggero" che paradossalmente dovrebbe annunciare ciò che non sarebbe in grado di percepire. In tal caso, infatti, l'anima sentirebbe dolore in tutto il corpo e non sarebbe in grado di localizzarlo nel piede. L'anima è dunque simultaneamente presente nella sua interezza ad ogni particella del corpo vivente, e quindi è priva di massa. L'onnipresenza dell'anima al corpo non comporta nemmeno una divisibilità dell'anima secondo le parti di massa del corpo stesso, come avviene invece per i colori o per

qualunque altra qualità (*qualitas*) del genere. La bianchezza, pur essendo tutt'intera in ogni parte di un corpo bianco, non accoglie con tutta se stessa le affezioni che riguardano solo una parte del corpo stesso: se un tratto della superficie corporea cambia colore, gli altri però rimangono bianchi, ossia la bianchezza presente in essi non subisce variazioni. L'anima, invece, è totalmente coinvolta nella percezione del dolore che colpisce anche un punto soltanto del corpo, dal momento che non v'è "parte" di essa che non ne sia consapevole[32].

Se confrontiamo tutte queste versioni tra loro, possiamo notare che lo schema essenziale dell'argomentazione è sempre lo stesso e si articola nei seguenti momenti:

1) definizione del corpo come realtà estesa, dotata di massa (*moles*), composta di parti che occupano porzioni di spazio diverse tra loro e minori rispetto al volume dell'intero, incapace quindi di essere tutt'intera in ogni sua parte;

2) affermazione, per converso, della presenza simultanea dell'intera anima non solo nell'insieme del corpo, ma in ogni singola parte di esso;

3) indicazione della percezione del dolore o di altre affezioni che toccano punti precisi del corpo, come prova della presenza di tutta l'anima in ciascuna parte del corpo che essa vivifica;

4) negazione della validità di altre ipotesi di spiegazione della sensibilità (trasmissione dell'affezione dalla parte dolente al resto del corpo tramite un messaggero insensibile; concentrazione di tutta l'anima nel punto toccato con abbandono degli altri) in base alla capacità di circoscrivere l'affezione corporea e di percepire simultaneamente affezioni localizzate in punti diversi del corpo;

[32] Il passo è lungamente analizzato in M. PÉPIN, *Augustin d'Hippone. De immortalitate animae*, Texte, traduction et commentaire, thèse de Doctorat de 3ème cycle, Université de Paris IV, 1984, 314-25.

5) spiegazione della sensazione come un "non-sfuggire" (*non latere*) all'anima dell'affezione che colpisce il corpo;

6) a questi elementi, il testo del *De immortalitate animae* ne aggiunge un sesto, cioè la differenza tra l'onnipresenza dell'anima al corpo e l'onnipresenza che è tipica di qualità come il colore.

3. *L'origine plotiniana dell'argomento agostiniano*

Dall'inizio alla fine della sua attività letteraria [33], Agostino dunque conserva, senza sostanziali variazioni, la struttura di pensiero appena descritta e se ne serve in diverse occasioni per dimostrare l'incorporeità dell'anima. Com'è arrivato a elaborare questo dispositivo argomentativo? Ci è giunto attraverso una riflessione totalmente autonoma, oppure ha attinto a qualche fonte? In quest'ultimo caso, è chiaro che il testo o i testi che egli ha eventualmente seguito dovevano essergli noti già all'epoca di composizione del *De immortalitate animae*, dove si trova la prima attestazione dell'argomento. Come non pensare, allora, ai famosi *libri Platonicorum*, che Agostino lesse a Milano tra la primavera e l'estate del 386, cioè pochi mesi prima di scrivere il *De immortalitate animae* [34]? Sappiamo che quella lettura gli insegnò a cercare la «verità incorporea» [35] ed ebbe un effetto decisivo sulla sua formazione intellettuale [36]. Sappiamo

[33] Il *De immortalitate animae* è del 387, la seconda redazione del *De Trinitate* è posteriore al 420.

[34] Cfr. AUGUST. *conf.* VII 9,13 sgg. e G. MADEC, *Commento al libro VII*, in *Sant'Agostino. Confessioni*, II (Libri VII-X), Testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di M. SIMONETTI, Traduzione di G. CHIARINI, Commento a cura di G. MADEC e L.F. PIZZOLATO, Arnoldo Mondadori, Milano 1994, 163-227, partic. 165.

[35] «Sed tunc lectis platonicorum illis libris, posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem etc.» (AUGUST. *conf.* VII 20,26).

[36] Cfr. P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Études Augustiniennes, Paris

anche che quei *libri* coincidevano almeno in parte con un ristretto numero di trattati plotiniani [37], con ogni probabilità associati ad opere porfiriane come il *De regressu animae* [38]. Gli studiosi hanno già individuato nel *De immortalitate animae* molteplici e significative affinità dottrinali con il pensiero di Plotino e di Porfirio [39]. In particolare, per quanto riguarda il passo che ci interessa, le indicazioni della *Quellenforschung* convergono su due trattati di Plotino, *enn.* IV 7 [2] *Sull'immortalità dell'anima* e *enn.* IV 2 [4] *Sull'essenza dell'anima I* [40].

1963, 15-88; G. MADEC, *La délivrance de l'esprit (Confessions VII)*, in AA.VV., *«Le Confessioni» di Agostino d'Ippona, libri VI-IX*, Edizioni Augustinus, Palermo 1985, 45-69.

[37] I *Plotini paucissimi libri* menzionati in AUGUST. *de beata vita* 1,4. Cfr. J. DOIGNON, *Œuvres de saint Augustin, 4/1: Dialogues philosophiques. De beata vita-La vie heureuse*, Introduction, texte critique, traduction, notes et tables, Desclée de Brouwer, Paris 1986, 138.

[38] Cfr. P. COURCELLE, *Lettres*, 163-76; P. COURCELLE, *Litiges sur la lecture des «Libri Platonicorum» par saint Augustin*, «Augustiniana», IV (1954) 225-39, partic. 225-31; J.J. O'MEARA, *Porphyry* (per il quale il *De regressu animae* coincideva almeno in parte con la *Filosofia dagli oracoli*; ipotesi estremizzata da P.F. BEATRICE, *Quosdam Platonicorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, «Vigiliae Christianae», LXIII (1989) 248-81); C.W. WOLFSKEEL, *Ist Augustin in «De immortalitate animae» von der Gedankenwelt des Porphyrios beeinflusst worden?*, «Vigiliae Christianae», XXVI (1972) 130-45; I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Études Augustiniennes, Paris 1984, 101-36; D. DOUCET, *Soliloques II, xiii, 23 et les 'magni philosophi'*, «Revue des Études Augustiniennes», XXXIX (1993) 109-28, 116 ; 119; M. CUTINO, *I 'Dialogi' di Agostino dinanzi al 'De regressu animae' di Porfirio*, «Recherches Augustiniennes», XXVII (1994) 41-74.

[39] Per lo stato delle ricerche cfr. l'introduzione di G. CATAPANO, *Anima*, §§ 11 e 12.

[40] Cfr. M.-N. BOUILLET, *Les Ennéades* de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne, traduites pour la première fois en français, accompagnées de sommaires, de notes et d'éclaircissements, et précédées de la *Vie de Plotin*, avec des fragments de Porphyre, de Jamblique, et autres philosophes néoplatoniciens, II, Paris 1859, rist. anast. Minerva, Frankfurt 1968, 255 n. 2; F. WÖRTER, *Die Geistesentwicklung des heligen Augustinus bis zu seiner Taufe*, Schöningh, Paderborn 1892, 183; P. HENRY,

Tutta la prima parte del Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς è dedicata a dimostrare che l'anima non è corpo (IV 7 [2],2.4-8^3.25) né qualcosa che appartiene al corpo, come l'armonia pitagorica o l'entelechia aristotelica (8^4.1-8^5.43). Da questa sezione emerge a più riprese che per Plotino il corpo è un composto [41], per sua natura esteso [42], dotato di quantità [43] e divisibile all'infinito [44]. Nel cap. 5 si argomenta che l'anima non può essere corpo, perché, mentre quest'ultimo è costituito di parti ognuna diversa dall'intero, e quindi è impossibilitato a trovarsi nella sua interezza in più luoghi, è caratteristico dell'anima proprio il fatto di essere intera in molti posti:

E certo, se è corpo [*scil.* l'anima], e se natura del corpo è che, diviso in più parti, ciascuna delle parti non sia identica all'intero (φύσις δὲ σώματος μεριζόμενον εἰς πλείω ἕκαστον μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι τῶν μερῶν τῷ ὅλῳ), nel caso che quella grandezza provvista di quella determinata dimensione (τὸ τοσόνδε μέγεθος) sia anima – grandezza che, se fosse più piccola, non sarebbe più anima, allo stesso modo in cui ogni realtà di una certa quantità ha mutato il suo essere se ha subìto una sottrazione [...] –, che cosa diranno allora coloro che sostengono

Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1934, 75-6; J. PÉPIN, *Source*, 89 n. 3; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, 191 n. e 470; C.W. WOLFSKEEL, *«De immortalitate animae» of Augustine*, Text, translation and commentary, Grüner, Amsterdam 1977, 152 e 156; H.P. MÜLLER, *Aurelius Augustinus. Selbstgespräche über Gott und die Unsterblichkeit der Seele*, Lateinisch und deutsch. Gestaltung des lateinischen Textes von H. FUCHS. Einführung, Übertragung, Erlaüterungen und Anmerkungen von H.P. MÜLLER, Artemis, München-Zürich 1986^2, 285 n. 177; G. O'DALY, *Augustine*, trad. it. 28 n. 21. Vedi anche la n. 261 a AUGUST. *de imm. an.* 16,25 in G. CATAPANO, *Anima*, 348.

[41] Cfr. PLOT. *enn.* IV 7 [2],1.8-9; 2.2.

[42] Cfr. PLOT. *enn.* IV 7 [2],1.18.

[43] Cfr. PLOT. *enn.* IV 7 [2],8^1.13.

[44] Cfr. PLOT. *enn.* IV 7 [2],6.34-5.

che l'anima è corpo? Innanzitutto, riguardo a ciascuna parte di quell'anima che si trova in uno stesso corpo, diranno forse che ciascuna è anima allo stesso titolo di quella intera? E così anche la parte della parte? Allora la grandezza non contribuiva per nulla all'essenza dell'anima (eppure avrebbe dovuto, essendo l'anima-corpo una realtà dotata di quantità [ποσοῦ τινος]), e quest'anima-corpo è una realtà intera in molti posti (ὅλον πολλαχῆ); ma proprio ciò non può essere in potere di un corpo: che lo stesso essere sia intero in più luoghi (ἐν πλείοσι τὸ αὐτὸ ὅλον εἶναι) e che la parte abbia lo stesso essere dell'intero. Se invece diranno che ciascuna delle parti non è anima, l'anima per loro risulterà da cose inanimate. E inoltre la grandezza di ciascuna anima sarà ben definita, e non vi sarà anima né al di qua né al di là di questi limiti: non solo dalla parte del meno, ma neanche da quella del più. Ebbene, quando da un unico coito e da un unico seme si generano due figli gemelli, o anche, come pure accade negli altri animali, ben più di due, quando si sparge in molti luoghi quel seme di cui ciascuna parte è in realtà un intero, come può questo fatto non insegnare a chi è desideroso di imparare che, dove la parte è identica all'intero (τὸ μέρος τὸ αὐτό ἐστι τῷ ὅλῳ), questo ha superato nella propria essenza la dimensione quantitativa (τὸ ποσὸν), anzi dev'essere necessariamente scevro di quantità? In questo modo, infatti, esso rimarrebbe lo stesso anche venendogli rubato il "quanto", come non curandosi di quantità e di massa (ὄγκου), ben sapendo che la sua essenza è qualcosa di diverso. L'anima e i princìpi razionali (λόγοι) sono pertanto una realtà priva di quantità (ἄποσον) (Plot. *enn.* IV 7 [2],5.24-8; 31-52)[45].

Immaginiamo che l'anima sia un corpo che si distingue dagli altri corpi per la sua determinata quantità. Come andrebbero considerate, in questa ipotesi, le parti dell'anima distribuite lungo il corpo vivente? Come psichiche allo stesso titolo dell'anima tutt'intera? Ma allora la quantità sarebbe indifferente alla natura dell'anima, perché le parti sono sempre mi-

[45] Le *Enneadi* sono citate secondo il testo e la numerazione delle linee dell'*editio minor* Henry-Schwyzer.

nori dell'intero, e possono essere considerate uguali ad esso solo da un punto di vista non quantitativo, ad esempio secondo la qualità [46]. Se invece le parti dell'anima non sono psichiche, allora come può l'anima risultare da parti inanimate? Inoltre, il concepimento di gemelli con un'unica emissione di liquido seminale prova che il principio vitale è presente integralmente in ogni parte dello sperma, il che sarebbe impossibile se quel principio fosse un corpo. Troviamo in questo ragionamento i primi due elementi dell'argomentazione studiata in Agostino: la descrizione della natura corporea come divisibile in parti diverse dall'intero, e quindi incapace di essere tutta quanta in posti differenti, e la contrapposta asserzione della presenza completa dell'anima in più luoghi.

Poco più avanti, nel corso del medesimo trattato plotiniano, ci imbattiamo in quelli che sopra abbiamo indicato come i punti 3 e 4 della "prova" agostiniana. Dal cap. 6 al cap. 8 di *enn.* IV 7 [2], Plotino è impegnato a dimostrare che, se l'anima fosse corpo, non potrebbe esplicare le sue attività specifiche (sensazione, pensiero, conoscenza scientifica, virtù). Il cap. 7 prende in esame la percezione del dolore:

Questa stessa cosa [*scil.* l'impossibilità che l'anima sia un corpo] si può vedere anche dal dolore e dalla sensazione del dolore (ἐκ τῆς τοῦ ἀλγεῖν αἰσθήσεως). Quando si dice che un uomo prova dolore nel dito mignolo (δάκτυλον), la sofferenza è ovviamente localizzata nel dito del piede, ma la sensazione del dolore si determina — è chiaro che anche loro lo ammetteranno — nel principio egemonico (περὶ τὸ ἡγεμονοῦν). Ebbene, il principio egemonico ha percezione anche se la porzione di pneuma che soffre è un'altra (ἄλλου δὴ ὄντος τοῦ πονοῦντος μέρους τοῦ πνεύματος τὸ ἡγεμονοῦν αἰσθάνεται), e l'anima tutta intera prova la stessa affezione (ὅλη ἡ ψυχὴ τὸ αὐτὸ πάσχει). Come si verifica ciò? Per trasmissione (διαδόσει), risponderanno: dapprima prova l'affezione quella parte

[46] Una certa quantità di miele è dolce tanto nel suo insieme quanto in ogni sua goccia. Cfr. PLOT. *enn.* IV 7 [2],5.28-31; 8[1].17-23.

di pneuma psichico che sta attorno al dito del piede; poi questa parte trasmette l'affezione a quella che viene immediatamente dopo; questa, a sua volta, a un'altra, e così via fino a che non si raggiunge il principio egemonico. È quindi necessario, se la prima cosa che ha sentito dolore ha avuto una sensazione, che la sensazione provata dalla seconda cosa sia diversa, anche se la sensazione si è determinata per trasmissione; e che sia diversa, a sua volta, quella della terza cosa; che dunque si generino, relativamente a un unico dolore, molteplici e anzi infinite sensazioni, e che, per ultimo fra tutte queste, il principio egemonico percepisca finalmente quella che gli è propria, prendendola da queste. La verità è che ciascuna di esse non sarebbe sensazione del dolore localizzato nel dito del piede: quella successiva al dito percepirebbe che il tarso prova dolore; la terza percepirebbe che prova dolore un'altra parte, via via risalendo; vi sarebbero molteplici dolori, e il principio egemonico non percepirebbe il dolore vicino al dito del piede, ma quello vicino a sé – e questo sarebbe l'unico dolore che esso conoscerebbe, mentre gli altri, dovrebbe lasciarli perdere: e non saprebbe che il dito del piede sente dolore. Se dunque non è possibile che la sensazione di una cosa di questo tipo si produca per trasmissione, né è possibile che si conosca l'affezione subita da una parte, visto che nel corpo, data la sua natura di massa fisica, ogni parte subisce un'affezione diversa (μηδὲ σώματος, ὄγκου ὄντος, ἄλλου παθόντος ἄλλου γνῶσιν εἶναι) – in qualunque grandezza, infatti, le parti sono diverse le une dalle altre (παντὸς γὰρ μεγέθους τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ἐστί) –, allora il principio percettivo (τὸ αἰσθανόμενον) va posto in modo tale da essere dappertutto identico a se stesso (πανταχοῦ αὐτὸ ἑαυτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι): e fare una cosa del genere è possibile a tutto meno che ai corpi (Plot. *enn.* IV 7 [2],7.1-28).

È dottrina degli Stoici che la sensazione si produca nell'egemonico [47], il quale, nella loro visione, è una parte dell'anima intesa come soffio (πνεῦμα) corporeo [48] ed è collocato in

[47] Cfr. *S.V.F.* II 854.

[48] Cfr. *S.V.F.* I 143; 484; II 96; 821; 827; 830-1; 836; 839; 841.

un luogo preciso dell'organismo [49]. Analizziamo il caso in cui il corpo subisca un'affezione che provoca dolore in un punto diverso da quello in cui ha sede l'egemonico (ad esempio nel punto più distante: un dito del piede). Il dolore è nel piede, quindi la parte d'anima che soffre è quella che si trova nel dito; tuttavia la percezione del dolore si realizza nell'egemonico, ossia in un'altra parte d'anima, e questa consapevolezza è condivisa dall'anima tutt'intera. I sostenitori della concezione corporeistica dell'anima cercheranno di spiegare questo fenomeno ipotizzando una trasmissione fisica dell'affezione dalla parte d'anima posta nel dito a quelle via via adiacenti, sino a giungere all'egemonico [50]. Ma allora non avremmo una sola sensazione di dolore, ma tante sensazioni quante sono le parti dell'anima che separano quella che sta nel dito dall'egemonico, ossia infinite sensazioni, ogni corpo (quindi anche l'anima-πνεῦμα) essendo divisibile innumerevoli volte. Inoltre ogni parte d'anima localizzerebbe la sensazione di dolore nel punto dell'organismo in cui quella parte d'anima si trova, per cui sarebbe impossibile per l'egemonico percepire il dolore nel piede. Affinché il dolore possa essere localizzato lì dove effettivamente si verifica, occorre che l'anima non sia costituita di parti diverse, ma sia dappertutto identica a se stessa; in altre parole, bisogna che possieda un essere differente da quello dei corpi.

In *enn.* IV 7 [2],7, dunque, Plotino fa leva sul fenomeno della percezione del dolore, e sulla capacità dell'anima di localizzarne l'origine, per scardinare la teoria corporeistica dell'anima e respingere l'idea di una "trasmissione" della sensazione. Nel trattato plotiniano *Sull'immortalità dell'anima*, Ago-

[49] Nella testa (*S.V.F.* II 836; 908; 910; III 33 da Diogene di Babilonia) o nel cuore (*S.V.F.* II 837-9; 848; 879-81; 885-6; 889; 894-6; 898; 901-2; 908; 910; III 30 e 33 da Diogene di Babilonia).

[50] Concetto che si trova anche in ALEX. APHR. *de an.* 41.5; 63.16 Bruns.

stino poteva così trovare buona parte degli elementi concettuali con i quali costruire la prova esposta nel suo *De immortalitate animae* e ripresa ripetutamente nelle opere successive. Il quadro delle corrispondenze, tuttavia, lascia ancora scoperti due punti: la concezione della sensazione come non-nascondimento (*non latere*) dell'affezione corporea all'anima e la differenza tra il modo di essere presente nel corpo tipico dell'anima e quello proprio delle qualità.

Cominciamo da questo secondo aspetto, che in realtà è uno dei problemi lasciati aperti dal discorso di *enn.* IV 7 [2]. Plotino ha affermato, tanto a proposito dell'anima quanto riguardo alla qualità, che esse sono nel corpo in modo tale da essere ovunque identiche a se stesse [51]. Che differenza c'è allora tra l'anima e la qualità? Non c'è forse il rischio che l'anima sia assimilata ad una proprietà del corpo, contrariamente a quanto Plotino vuole dimostrare [52]? La risposta chiarificatrice a questo interrogativo si legge nel primo trattato *Sull'essenza dell'anima* (*enn.* IV 2 [4]), che segue di poco quello *Sull'immortalità* nell'ordine cronologico [53] e ne riepiloga i risultati nelle battute iniziali [54]. Stabilito che l'anima non è né un corpo né un'incorporea armonia del corpo, e che la nozione peripatetica di ἐντελέχεια è inadeguata ad esprimere l'essenza dell'anima, quest'ultima è stata posta, con una prima approssimazione, nella natura intelligibile, volendo con ciò indicarne la superiorità rispetto a quella sensibile. Si tratta ora, dice Plotino, di precisare meglio il senso dell'intelligibilità dell'anima e la sua specificità rispetto alle altre realtà che sono per natura diverse da quelle sensibili [55].

[51] Cfr. PLOT. *enn.* IV 7 [2],5.28-31; 42-52; 7.26-7; 8^1.17-23.

[52] Cfr. PLOT. *enn.* IV 7 [2],8^4.1-2; 8^5.43-4.

[53] Grazie a PORPH. *vita Plot.* 4.24-5; 28-9, sappiamo che esso è il quarto composto da Plotino, mentre il Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας è il secondo.

[54] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],1.1-7.

[55] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],1.7-11.

Per far ciò, Plotino assume come guida il celebre testo di *Tim.* 35A, dove Platone inizia a parlare del modo in cui il Demiurgo formò l'anima a partire dall'essenza indivisibile, che è sempre identica, e da quella divisibile, che si genera nei corpi [56]. Plotino interpreta il passo platonico distinguendo quattro generi di nature (φύσεις) o essenze (οὐσίαι) a seconda della loro divisibilità [57]: 1) le grandezze sensibili e le masse (ὄγκοι) [58], per loro natura divisibili, in cui ogni parte è diversa dalle altre e dal tutto ed è minore dell'intero, incapaci di essere contemporaneamente in più luoghi [59]; 2) l'essere assolutamente indivisibile proprio degli intelligibili, privo di parti, inesteso, non collocato in un luogo [60]; 3) i colori, le qualità (ποιότητες) e ogni figura (μορφή), che non sono originariamente divisibili ma lo diventano nei corpi, sono capaci di essere interi in più luoghi contemporaneamente, senza però che una parte abbia le stesse affezioni delle altre [61]; 4) l'anima, dotata anch'essa di uno status intermedio tra l'indivisibilità dell'intelligibile e la divisibilità dei corpi, diversa tuttavia dal colore e dalle altre qualità grazie al suo potere di provare con tutta se stessa la medesima affezione. Ecco come questa quarta οὐσία viene descritta:

[56] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],2.49-52.

[57] Sull'argomentazione sviluppata in *enn.* IV 2 [4] e l'interpretazione plotiniana del passo del *Timeo*, cfr. H.-R. SCHWYZER, *Plotins Interpretation von Timaios 35A*, «Rheinisches Museum», LXXIV (1935) 360-8; R. CHIARADONNA, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, 129-33.

[58] Per la nozione plotiniana di massa (ὄγκος; in Agostino *moles*) come ciò che conferisce estensione al corpo, cfr. L. BRISSON, *Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ὕλη) et le corps (σῶμα)*, in M. FATTAL (éd.), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris 2000, 87-111.

[59] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],1.11-7.

[60] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],1.17-29.

[61] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],1.29-41.

Vi è poi, oltre a quella natura totalmente indivisibile [*scil.* quella propria degli intelligibili], ancora un'altra essenza che da quella deriva. Essa da un lato trae da quella natura l'indivisibilità, dall'altro, procedendo via da essa[62], si affretta sollecitamente verso l'altra natura [*scil.* quella delle grandezze sensibili e delle masse], sicché si colloca a metà strada tra i due tipi d'essere, ossia tra quello indivisibile e primo e quello divisibile che riguarda i corpi e sta presso di loro[63]; non però allo stesso modo in cui il colore e ogni qualità (χρόα καὶ ποιότης πᾶσα) sono sì gli stessi in molti luoghi essendo in molteplici masse corporee, ma quanto è in ciascuna è totalmente distante (ἀφεστὼς) dal resto, esattamente come la massa dista dalla massa (καθόσον καὶ ὁ ὄγκος τοῦ ὄγκου ἀπέστη); e anche nel caso di una sola grandezza, ciò che è identico in ogni parte non possiede affatto una comunanza tale da poter avere la stessa affezione (εἰς ὁμοπάθειαν), perché questo identico è una cosa, quello un'altra: infatti ad essere identica è la proprietà (πάθημα), non la sostanza (οὐσία) (Plot. *enn.* IV 2 [4],1.41-53).

Con queste affermazioni, Plotino intende eliminare ogni possibile confusione tra l'anima e le qualità possedute dal corpo, e lo fa usando lo stesso criterio che ritornerà nel *De immortalitate animae* di Agostino. La differenza fondamentale tra l'anima e un colore è che l'identità di quest'ultimo in ciascuna parte del corpo non comporta un livello di κοινωνία tale da consentire una ὁμοπάθεια, un accogliere le stesse affe-

[62] Intendo ἀπ' αὐτῆς di IV 2 [4],1.44 come equivalente a ἀπ' ἐκείνης della linea precedente e non nel significato di *a seipsa*, come suggeriscono Henry e Schwyzer *in app.*

[63] Ossia la divisibilità propria delle masse, non quella delle qualità, contrariamente all'interpretazione di C. GUIDELLI in *Enneadi di Plotino*, a cura di M. CASAGLIA (*Vita di Plotino* ed *enn.* I-II), C. GUIDELLI (*enn.* IV-V), A. LINGUITI (*enn.* III), F. MORIANI (*enn.* VI), 2 voll., UTET, Torino 1997, II, 529 n. 9. Ritengo infatti che l'espressione τοῦ περὶ τὰ σώματα μεριστοῦ τοῦ επὶ τοῖς σώμασιν (IV 2 [4],1.46) equivalga all'espressione τοῦ ἐν αἰσθητοῖς μεριστοῦ πάντη di IV 2 [4],1.31 e non all'espressione μεριστή [...] γιγνομένη ἐν τοῖς σώμασιν di IV 2 [4],1.33-4.

zioni. Le varie parti di massa colorate hanno lo stesso colore solo nel senso che la loro proprietà (πάθημα) è identica; non si tratta tuttavia di un'identità di sostanza (οὐσία), poiché ogni parte è diversa e "dista" dalle altre, e quindi anche la loro proprietà, pur essendo qualitativamente identica, è numericamente diversa in ognuna. Questa interpretazione del passo è confermata da quanto Plotino dirà nel trattato *Sul fatto che l'Essere, essendo uno e identico, è intero dappertutto simultaneamente* (*enn.* VI 4-5 [22-3])[64]:

Di certo, infatti, l'anima non si trova per tutto il corpo allo stesso modo della qualità (ὥσπερ ἡ ποιότης), come la dolcezza o il colore. Queste infatti sono affezioni (πάθη) dei corpi, sicché tutto il corpo che le subisce possiede l'affezione, e nessuna esiste per se stessa, dato che si tratta di qualcosa che appartiene al corpo ed è conosciuta in quanto tale; per questo è necessariamente grande tanto quanto il corpo (τοσοῦτον), e il bianco di una parte non accoglie le stesse affezioni del bianco di un'altra parte (τό τε ἄλλου μέρους λευκὸν οὐχ ὁμοπαθὲς τῷ ἄλλου). E mentre nel caso del bianco quello che sta su una parte del corpo è identico a quello che sta su un'altra parte per specie (εἴδει), ma non per numero (ἀριθμῷ), nel caso dell'anima quanto di essa esiste nel piede e quanto esiste nella mano sono identici per numero, come mostrano le percezioni (ὡς δηλοῦσιν αἱ ἀντιλήψεις). E in generale l'identico che c'è nelle qualità si osserva diviso (μεμερισμένον θεωρεῖται), mentre nel caso dell'anima l'identico non è diviso, e si dice che si è diviso solo nel senso che è dappertutto (Plot. *enn.* VI 4 [22],1.17-29).

Secondo l'esempio addotto in questo brano (e ripreso da Agostino in *de imm. an.* 16,25)[65], in un corpo bianco la parte *a*

[64] Porfirio suddivise in due trattati, ponendoli al quarto e al quinto posto della sesta enneade, quello che originariamente era un unico scritto.

[65] Per influsso diretto, secondo R.J. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386-391*, Harvard University Press, Cam-

e la parte *b* sono entrambe bianche, e in questo senso il loro colore è identico, cioè è il medesimo per specie, per tipo cromatico. La bianchezza della parte *a*, tuttavia, non è esattamente la stessa cosa della bianchezza della parte *b*: essa infatti può subire un'affezione (supponiamo lo scurirsi) senza che anche l'altra la subisca. Il bianco della parte *a* è quindi numericamente diverso dal bianco della parte *b*. Il colore, pur essendo identico in tutto il corpo, si è diviso secondo le parti di massa che compongono il corpo stesso [66]. Ecco perché, come si legge in *enn.* IV 2 [4], le forme-nei-corpi sono molteplicità e unità (πολλὰ καὶ ἕν, nel senso di «molti piuttosto che uno») e confinano con il sensibile, mentre l'anima è unità e molteplicità (ἓν καὶ πολλά, nel senso di «uno piuttosto che molti») e confina con l'intelligibile [67].

Prima di chiudere questa finestra su *enn.* VI 4-5 [22-3], vale la pena notare che nel corso del trattato Plotino ribadisce tanto la nozione della distanza reciproca tra le parti di massa, per negarla all'essere intelligibile, quanto l'esempio della bianchezza, per sottolineare la differenza tra l'onnipresenza dell'anima nel corpo e quella delle qualità:

Se dunque l'essere è realmente questo e si trova allo stesso modo, se esso non esce da se stesso e non v'è alcun divenire intorno ad esso né era detto essere in un luogo, allora è necessario che esso, trovandosi così, non solo sia sempre unito a se stesso (σὺν αὑτῷ εἶναι), ma anche non disti da se stesso (μὴ διεστάναι ἀφ' αὑτοῦ) né una sua parte sia qui e una là (μηδὲ

bridge (Mass.) 1968, 37-8. O'Connell ha sostenuto l'appartenenza di *enn.* VI 4-5 [22-3] ai *libri Platonicorum* letti da Agostino nel 386 prendendo lo spunto da alcune note postume di R. Harder: cfr. R.J. O'CONNELL, *Ennead VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine*, «Revue des Études Augustiniennes», IX (1963) 1-39, 1-4.

[66] Vedi il commento *ad loc.* di CH. TORNAU, *Plotin. Enneaden VI 4-5 [22-23]: Ein Kommentar*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1998, 26-32, e cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],1.29-41, partic. 38-40.

[67] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],2.52-5; 1.31-2; 53-5.

αὐτοῦ τὸ μὲν ὡδί, τὸ δὲ ὡδὶ εἶναι), né qualcosa proceda da esso (*enn.* VI 5 [23],3.1-5).
Il modo in cui il bianco è dappertutto è infatti diverso dal modo in cui l'anima di ciascuno è la stessa in ogni parte del corpo (ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ λευκὸν πανταχοῦ καὶ ἡ ψυχὴ ἑκάστου ἐν παντὶ μέρει τοῦ σώματος ἡ αὐτή); è in questo secondo modo (οὕτω), infatti, che anche l'essere è dappertutto (*enn.* VI 5 [23],6.13-5).

In *enn.* IV 2 [4], e in seguito in *enn.* VI 4-5 [22-3], riscontriamo pertanto nella sua completezza quello che sopra abbiamo enucleato come il sesto tra gli elementi concettuali che compongono la prova agostiniana dell'incorporeità dell'anima. Ciò è tanto più significativo in quanto *enn.* IV 2 [4] si ricollega esplicitamente al trattato *Sull'immortalità dell'anima* (*enn.* IV 7 [2]) e sviluppa alcune tesi portanti in esso sostenute: la spazialità e divisibilità del corpo (corrispondente al nostro punto 1 dell'argomentazione di Agostino), l'onnipresenza dell'anima ad ogni parte del corpo (punto 2), il carattere probativo della sensazione (punto 3) e la confutazione di spiegazioni materialistiche della sensazione stessa (punto 4). È sufficiente proseguire nella lettura di *enn.* IV 2 [4] per rendersene conto.

Subito dopo aver distinto, nella maniera che abbiamo visto, l'anima dalla qualità, Plotino infatti sostiene che l'unità conservata dall'anima è differente anche rispetto a quella del corpo. Questo è uno in virtù della continuità della massa, la quale implica molteplicità di parti distinte e distanti. L'anima invece non possiede parti del genere. Essa può dirsi "divisibile" solo nel senso che è presente in tutte le parti del corpo in cui si trova; tuttavia è anche indivisibile perché in tutte e in ciascuna è presente nella sua interezza (ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη) [68].

La riprova è fornita proprio dalla sensazione (αἴσθησις). Se l'anima fosse divisibile come i corpi, una sua parte non

[68] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],1.57-66.

potrebbe percepire l'affezione sentita da un'altra. Ogni parte d'anima avrebbe le sue sensazioni, indipendentemente dalle altre; in altre parole, in ognuno di noi vi sarebbero molteplici, infiniti soggetti percettivi [69]. L'ipotesi di una "trasmissione" (διάδοσις) delle sensazioni al principio direttivo dell'anima (τὸ ἡγεμονοῦν), la cui unità sarebbe dimostrata dal fatto che il corpo è un *continuum* coeso [70], non regge per varie ragioni. Ammesso ma non concesso che in un'anima del genere, che si vuole unica alla stregua di una massa continua, sia possibile distinguere una parte dominante, i casi sarebbero comunque due: o l'egemonico è il solo a percepire, oppure percepiscono anche le altre parti dell'anima. Nel primo caso, non si capisce come la parte d'anima che dovrebbe trasmettere l'affezione all'egemonico possa coglierla e comunicarla se non la percepisce. Quando poi l'affezione giungesse effettivamente all'egemonico, cioè alla porzione di πνεῦμα in grado di percepire, allora sarebbe percepita o dal solo punto di egemonico che per primo è entrato in contatto con essa, e dunque il resto dell'egemonico non percepirebbe; oppure da tutti i punti dell'egemonico, i quali allora avrebbero ciascuno una propria sensazione e non sarebbero capaci di individuare l'origine dell'affezione. Nel caso invece che anche le parti dell'anima diverse dall'egemonico possano percepire, non si vede in che cosa si distinguerebbero ancora dall'egemonico, o che necessità avrebbero di trasmettere ad esso la sensazione, o come l'anima potrebbe unificare dati sensoriali provenienti da organi diversi [71].

A questo punto, l'unica nozione costitutiva dell'argomento agostiniano che non trova riscontro nel discorso svolto

[69] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],2.4-11.

[70] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],2.11; *S.V.F.* II 441 = ALEX. APHROD. *de mixt.* 223.25 sgg. Bruns. L'espressione *per continuitatem molis* di AUGUST. *imm. an.* 16,25, *C.S.E.L.* LXXXIX 128.11-2, potrebbe alludere al concetto stoico di συνέχεια, richiamato da Plotino.

[71] Cfr. PLOT. *enn.* IV 2 [4],2.11-35.

da Plotino in *enn.* IV 2 [4], IV 7 [2] e VI 4 [22] è la concezione della sensazione come non-nascondimento (*non latere*) all'anima dell'affezione subita dal corpo. Essa tuttavia ha precise corrispondenze tanto linguistiche quanto concettuali in altri testi delle *Enneadi*. In *enn.* I 4 [46], Plotino si basa sull'identificazione tra il sentire (τὸ αἰσθάνεσθαι) e l'essere consapevoli dell'affezione (τὸ τὸ πάθος μὴ λανθάνειν) per confutare l'opinione di coloro che negano la vita piena (εὖ ζῆν), ossia la felicità (εὐδαιμονεῖν) alle piante per il fatto che esse non sentono [72]. Non è chiaro in quel contesto se tale identificazione sia una tesi propria degli avversari o una premessa posta da Plotino stesso come valida [73]. Meno equivoco pare l'uso dell'espressione μὴ λαθεῖν nel secondo trattato *Sulle difficoltà relative all'anima* (*enn.* IV 4 [28]). Nel cap. 19 Plotino distingue con cura l'affezione (πάθος), che il corpo subisce, dalla conoscenza (γνῶσις) che ne ha l'anima sensitiva (αἰσθητική). Chi patisce ad esempio il dolore provocato da un taglio, è il corpo, non l'anima, la quale si limita a sentirlo. Se non fosse così, l'anima non sarebbe capace di localizzare il punto dolente nel corpo:

Tutta l'anima sente l'affezione che lì si produce, ma senza subire lei stessa affezione alcuna (πᾶσα δὲ ᾔσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτὴ παθοῦσα). Sentendo infatti con tutta se stessa, essa dice che l'affezione è lì, dove sono la ferita e il dolore. Se invece fosse affetta lei stessa, che si trova tutt'intera in tutto il corpo (ἐν παντὶ ὅλη τῷ σώματι οὖσα), non direbbe né indicherebbe che il dolore è lì, ma patirebbe il dolore con tutta se stessa e tutt'intera soffrirebbe, e non direbbe né mostrerebbe che è lì, ma direbbe che è lì dove essa stessa si trova; si trova però dappertutto (πανταχοῦ) (Plot. *enn.* IV 4 [28],19.12-9).

[72] Cfr. PLOT. *enn.* I 4 [46],2.1-4 sgg.

[73] Vedi il commento di A. LINGUITI, *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi, I 4-I 5*, Introduzione, traduzione e commento, LED, Milano 2000, 102.

È vero che quando un dito soffre, si dice che a soffrire è l'uomo; ciò tuttavia va inteso nella stessa accezione in cui si dice che è "glauco" un uomo dagli occhi azzurri. A meno che con il termine "soffrire" non si voglia includere anche la sensazione psichica del dolore, ossia il fatto che esso non sfugge alla percezione. Ciò però implica, ancora una volta, che la sensazione non è il dolore, bensì la cognizione di esso, e pertanto è impassibile. Solo così la sensazione può riferire fedelmente alla coscienza del soggetto quello che accade nel corpo:

Ora, se il dito soffre, anche l'uomo soffre, perché il dito è quello dell'uomo. L'uomo però si dice soffrire nel dito, come anche un uomo glauco (γλαυκὸς) è chiamato così in relazione all'azzurro (τὸ [...] γλαυκόν) che ha nell'occhio. Dunque a soffrire è quel membro che subisce l'affezione; a meno che non si includa nel soffrire anche la sensazione che ne consegue: in tal caso, però, è chiaro che si vuol intendere il fatto che il dolore si accompagna alla consapevolezza che ne ha la sensazione (ὀδύνη μετὰ τοῦ μὴ λαθεῖν τὴν ὀδύνην τὴν αἴσθησιν). Ma allora bisogna dire che la sensazione stessa non è dolore, ma conoscenza (γνῶσιν) del dolore; la quale, essendo conoscenza, è impassibile, per poter conoscere e annunciare correttamente. Infatti, un messaggero (ἄγγελος) che subisse l'affezione, nel momento in cui si dedicasse ad essa (σχολάζων τῷ πάθει) o non l'annuncerebbe, oppure non sarebbe un messaggero corretto (Plot. *enn.* IV 4 [28],19.19-29).

Da questo ragionamento si evince che per Plotino la concezione della sensazione, quale consapevolezza di un'affezione corporea che non sfugge al soggetto senziente, è cruciale per salvaguardare l'impassibilità dell'anima: una cosa è il πάθος, che ha sede nel corpo, un'altra il suo non-essere-nascosto, che invece riguarda l'anima. L'anima dunque non patisce in sé l'affezione subita dal corpo (non viene tagliata come il dito), ma si accende interamente di una consapevolezza attiva e non passiva. Si noti come il discorso di *enn.* IV 4 [28],19 includa alcuni elementi già trovati in IV 7 [2] e IV 2 [4]: la sottolinea-

tura del coinvolgimento di tutta l'anima nella percezione, la capacità di localizzare l'affezione, l'esempio del dito dolente. La considerazione finale sull'ἄγγελος fa venire il mente il cenno al *nuntius* nel *De immortalitate animae* di Agostino[74]. È possibile visualizzare le corrispondenze tra le affermazioni agostiniane e quelle plotiniane di *enn.* IV 7 [2], IV 2 [4], IV 4 [28] e VI 4-5 [22-3] con una sinossi (vedi *Appendice*).

Cinque trattati enneadici (IV 7 [2]; IV 2 [4]; VI 4-5 [22-3]; IV 4 [28]) forniscono dunque, in forma già parzialmente connessa, tutti gli elementi che andranno a costituire la prova agostiniana dell'incorporeità dell'anima nelle sue varie versioni. Dobbiamo quindi concludere che ad essi Agostino ha attinto per elaborare la sua argomentazione? Pare difficile sottrarsi a tale conclusione, se alle strette somiglianze effettivamente riscontrate si aggiungono le testimonianze di Agostino stesso circa le sue letture di Plotino e dei *Platonici* nel 386, ossia poco prima di scrivere il *De immortalitate animae*[75].

Non si può escludere, tuttavia, che l'approccio agostiniano ai testi plotiniani sia avvenuto attraverso qualche mediazione, e più precisamente attraverso Porfirio. In un magistrale articolo del 1964, Jean Pépin ha infatti dimostrato la dipendenza del *De immortalitate animae* da almeno due ζητήματα porfiriani: quello *Sull'immortalità dell'anima* (perduto) e quello *Sul modo in cui l'anima è unita al corpo* (di cui si conserva qualche frammento nel *De natura hominis* di Nemesio di Emesa)[76]. Secondo Pépin, tali ζητήματα dovevano contenere abbon-

[74] Cfr. *C.S.E.L.* LXXXIX 128.10-1.

[75] Cfr. AUGUST. *de beata vita.* 1,4; *conf.* VII 9,13 sgg.

[76] Cfr. J. PÉPIN, *Source*, i cui risultati sono stati accolti da G. MADEC, *Le spiritualisme augustinien à la lumière du 'De immortalitate animae'*, in AA.VV., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Edizioni Augustinus, Palermo 1987, 179-90, rist. in ID., *Petites études augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1994, 105-19, e da A. Smith nella sua edizione dei frammenti porfiriani (cfr. *Porphyrii philosophi fragmenta*,

danti citazioni testuali di Plotino[77]. Se è così, è possibile ritenere che già Porfirio avesse confezionato con materiale plotiniano una prova ben articolata[78], e che Agostino, incontratala durante la preparazione del progettato III libro dei *Soliloquia*[79], l'abbia fatta propria, per poi utilizzarla in varie occasioni ove occorreva affermare l'incorporeità dell'anima. Ai due ζητήματα indicati da Pépin si potrebbe aggiungere quello *Sull'essenza dell'anima (ossia che ha torto chi dichiara o che l'anima è corpo o che non è sostanziale)*, che secondo la ricostruzione di Heinrich Dörrie doveva immediatamente precederli[80]. Esso infatti intendeva dimostrare proprio la natura dell'anima come sostanza incorporea, dalla quale scaturivano come corollari la sua immortalità e la maniera speciale di essere unita al corpo, e quindi più degli altri due ζητήματα aveva

ed. A. SMITH, fragmenta arabica D. WASSERSTEIN interpretante, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1993, 278-92 *in app.*).

[77] Cfr. J. PÉPIN, *Source*, 91.

[78] Le *sent.* 5 e 33 Lamberz ci forniscono un esempio di sintesi e di sistemazione delle dottrine plotiniane sulla natura intermedia dell'anima e sul rapporto tra l'estensione del corpo e l'indivisibilità dell'incorporeo. Si confrontino in particolare i brani agostiniani citati nel § 2 con le affermazioni di PORPH. *sent.* 33,35.13-5; 35.22-36.7 Lamberz: Οὔτε ἄρα μέρος μέν τί ἐστιν αὐτοῦ τῇδε, μέρος δὲ τῇδε – οὐκέτι γὰρ ἐκτὸς ἔσται τόπου οὐδὲ ἀδιάστατον – ἀλλ' ὅλον ἐστίν, ὅπου καὶ ἔστιν [...] Τὸ δ' ἀμερὲς ἐν διαστατῷ ὅλον γίνεται κατὰ πᾶν μέρος ταὐτὸν ὂν καὶ ἓν ἀριθμῷ. κἂν ἀπείροις μέρεσιν εἰ τύχοι τοῦ διαστατοῦ, παρὸν ὅλον τὸ ἀδιάστατον οὔτε μερισθὲν πάρεστι, τῷ μέρει διδὸν μέρος, οὔτε πληθυνθέν, τῷ πλήθει παρέχον ἑαυτὸ πολλαπλασιασθέν, ἀλλ' ὅλον πᾶσί τε τοῖς μέρεσι τοῦ ὠγκωμένου ἑνί τε ἑκάστῳ τοῦ πλήθους καὶ παντὶ τῷ ὄγκῳ καὶ παντὶ τῷ πλήθει πάρεστιν ἀμερῶς καὶ ἀπληθύντως καὶ ὡς ἓν ἀριθμῷ; 37.14-6: Οὕτως οὖν ἐρεῖς· εἰ τὸ μὲν ἐν τόπῳ καὶ ἔξω ἑαυτοῦ, ὅτι εἰς ὄγκον προελήλυθε, τὸ <δὲ> νοητὸν οὔτε ἐν τόπῳ καὶ ἐν ἑαυτῷ, ὅτι οὐκ εἰς ὄγκον προελήλυθεν.

[79] Il *De immortalitate animae* non era altro che un promemoria (*commonitorium*) redatto a questo scopo (cfr. AUGUST. *retr.* I 5,1).

[80] Cfr. H. DÖRRIE, *Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, München 1959, 152-3.

titolo per ospitare prove dell'incorporeità dell'anima. Forse possiamo farci un'idea di tali prove dalla serie di argomenti che Claudiano Mamerto riepiloga in *De statu animae* III 16 e che Ratramno, come abbiamo visto, cita nel suo *De anima*[81].

L'eventuale mediazione di Porfirio o di altri non toglie comunque che l'argomento agostiniano abbia un'origine e un carattere riconoscibilmente plotiniani. Se riteniamo che ciò sia stato sufficientemente appurato, siamo autorizzati a concludere che una tesi essenziale della psicologia delle *Enneadi* è stata accolta dal più autorevole Padre della Chiesa e, per suo tramite, è divenuta un punto fermo nelle discussioni sull'anima dell'alto Medioevo. Ciò conferma, se ce ne fosse bisogno, che l'influsso della dottrina plotiniana della ψυχή nell'Occidente latino, prima di Marsilio Ficino, si è esercitato anche attraverso un canale distinto, anteriore e più diretto rispetto a quelli maggiormente noti della tradizione procliano-dionisiana da un lato e delle vicende del "Plotino arabo" dall'altro.

4. *Incorporea, non divina*

Sarebbe tuttavia un errore ritenere che la concezione plotiniana dell'incorporeità dell'anima sia stata trasmessa al Medioevo per mezzo di Agostino senza sostanziali modifiche. In realtà, essa fu privata di un elemento che nel pensiero di Plotino era di fondamentale importanza ma che non poteva essere accolto nel creazionismo cristiano: l'idea della natura divina dell'anima[82]. Essa compare in forma inequivocabile tanto in *enn.* IV 7 [2] quanto in *enn.* IV 2 [4] come un'implicazione dell'incorporeità:

[81] Cfr. CLAUD. MAM. *de st. an.* III 16, *C.S.E.L.* XI 185.10-187.8; citato in RATHR. CORB. *de an.* 213.130-214.163 Wilmart. Vedi *supra*, § 1.

[82] Questo punto è stato messo ben in evidenza ad es. da E.L. FORTIN, *Christianisme*, 93-105.

Che l'anima sia affine (συγγενής) alla natura più divina (θειοτέρᾳ), che appunto è eterna, lo rende evidente anche l'aver dimostrato che essa non è corpo. E per certo non ha né figura né colore ed è intangibile (Plot. *enn.* IV 7 [2],10.1-3).
E chi considera questo [*scil.* il fatto che l'anima non è una com'è unitario il corpo], considerando la grandezza dell'anima e la sua potenza, saprà che la sua realtà (χρῆμα) è divina (θεῖον), mirabile e appartenente alle nature che superano le realtà materiali (τὰ χρήματα) (Plot. *enn.* IV 2 [4],1.66-9).

Altrove Plotino afferma chiaramente che non solo l'Anima ipostatica o l'anima del mondo, ma anche l'anima di ciascuno di noi è qualcosa di divino [83]. Si considerino ad esempio questi passi di *enn.* V 1 [10] (il trattato *Sulle tre ipostasi principali* che Agostino menziona in *De civitate Dei* X 23):

Anche il sole è un dio (θεός), perché è animato (ἔμψυχος), e così gli altri astri, e noi stessi (καὶ ἡμεῖς), se lo siamo in qualcosa, lo siamo grazie a questa realtà che è in noi (διὰ τοῦτο): infatti "i cadaveri son da rigettarsi più degli escrementi" [84]. Ora, è necessario che quella che per gli dèi è causa del loro esser dèi, sia una divinità più antica di loro. Anche la nostra è della stessa specie (ὁμοειδὴς), e se l'avrai osservata assumendola nella sua purezza, libera da quanto le si è associato in seguito, scoprirai proprio la realtà preziosa che era l'anima, ben più preziosa di tutto ciò che è corporeo (σωματικὸν) (Plot. *enn.* V 1 [10],2.40-7).
Anche la nostra anima è quindi una realtà divina (θεῖόν τι) e di natura diversa (*scil.* dalle cose sensibili), tale e quale la natura universale dell'Anima (ὁποία πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις) (Plot. *enn.* V 1 [10],10.10-2).

[83] È per questo che, a mio giudizio, si può parlare in Plotino di una "mistica dell'Anima", intesa come la riscoperta di appartenere alla sfera del divino che il filosofo fa, quando prende coscienza di essere una ψυχή incorporea e immortale: cfr. G. CATAPANO, *Il ruolo della filosofia nella mistica plotiniana dell'Anima*, «Rivista di Ascetica e Mistica», XXI (1996) 143-80, 160-8.

[84] HERACLIT. fr. 96 D.-K.

Lo stesso, pur con qualche distinguo, valeva anche per Porfirio, come possiamo desumere ad esempio dai frammenti del suo trattato sull'anima contro Boeto [85]. Come ha osservato Dörrie, nel platonismo l'aggettivo ἀσώματος era diventato «il più nobile predicato del divino», sicché la tesi dell'incorporeità dell'anima era indissociabile da quella della sua sostanzialità e trascendenza [86]. In Agostino, invece, e negli autori altomedievali, l'affermazione della non-divinità dell'anima è netta e precisa quanto quella della sua incorporeità, anzi ancor di più. Il brano del *De Trinitate* citato nel IX secolo dall'autore del *De diversa et multiplici animae ratione* [87] continua esattamente in questi termini:

Tuttavia, poiché anche nell'anima una cosa è essere esperto in un'arte, un'altra essere incompetente; una cosa essere d'ingegno acuto, un'altra avere una buona memoria; una cosa è il desiderio, un'altra il timore; una cosa è l'allegria, un'altra la tristezza; poiché inoltre è possibile trovare nella natura dell'anima alcune cose senza altre, o alcune di più e altre di meno, per innumerevoli cose e in innumerevoli modi, è chiaro che l'anima non è una natura semplice ma molteplice. Nessun essere semplice, infatti, è mutevole; mutevole è invece ogni creatura (August. *de Trin.* VI 6,8, *C.C.L.* L 237.27-34).

Nella lettera a Girolamo sull'origine dell'anima umana, la convinzione dell'incorporeità è immediatamente preceduta dalla ferma certezza che l'anima non sia una parte di Dio:

L'anima non è una parte di Dio (*pars Dei*). Se infatti lo fosse, sarebbe sotto ogni aspetto inalterabile e incorruttibile. Ma se lo fosse, non regredirebbe verso il peggio né progredirebbe verso il meglio, né inizierebbe ad avere in se

[85] Cfr. PORPH. *de an. c. Boeth.* frr. 242-5 Smith, dove Porfirio si richiama in particolare alle affermazioni platoniche di *Phaed.* 80B.

[86] Cfr H. DÖRRIE, *Zetemata*, 179-87, partic. 180.

[87] Vedi *supra*, § 1.

stessa qualcosa che non aveva o finirebbe di avere ciò che aveva, per quanto concerne le disposizioni che le sono proprie. Non c'è bisogno di una prova che venga dall'esterno per dimostrare quanto sia invece diversa la condizione in cui essa si trova: chiunque presti attenzione a se stesso può riconoscerlo. [...] Non è dunque inalterabile (*incommutabilis*) quella natura che in qualche modo, per qualche motivo o in qualche parte è mutevole (*mutabilis*); sarebbe invece empio credere che Dio non sia veramente e sommamente inalterabile. Quindi l'anima non è una parte di Dio (August. *ep.* 166 2,3, *C.S.E.L.* XLIV 549.4-11; 550.5-9).

Queste dichiarazioni, frequentemente ripetute da Agostino[88], sono echeggiate ad esempio da Cassiodoro, Isidoro di Siviglia, Alcuino, Rabano Mauro e dall'autore del *De animae ratione*[89]. Come si può facilmente notare, il motivo fondamentale che impedisce di attribuire all'anima un carattere divino è la sua mutevolezza. Gli stati d'animo sono differenti e molteplici e l'anima trascorre dagli uni agli altri; processi conoscitivi e disposizioni morali implicano un divenire, un muoversi nel tempo, una diversità d'essere in momenti distinti. Nulla di tutto questo è concepibile in Dio, il quale è sempre identico a se stesso ed è assolutamente immutabile. Ritenere che l'anima abbia lo stesso essere di Dio significherebbe introdurre un'alterabilità inaccettabile in seno al divino.

Negando recisamente la divinità dell'anima, Agostino non intendeva però opporsi al neoplatonismo, bensì alla psicologia manichea. Secondo quanto egli stesso ci riferisce, i Manichei vedevano in ogni uomo un conflitto tra un'anima malvagia,

[88] Si vedano i luoghi citati in G. O'DALY, *Augustine*, trad. it. 53-5.

[89] Cfr. CASSIOD. *de an.* 4, *C.C.L.* XCVI 543.174-544.197; ISID. HISP. EP. *de ord. creat.* 15,8, *P.L.* LXXXIII 952A (citato da Ratramno in *de an.* 215.196-200 Wilmart); ALCUIN. *de rat. an.* 59.8-11 Curry; RAB. MAUR. *tract. de an.* 1, *P.L.* CX 1110D. Il passo del *de div. et mult. an. rat.* attribuito a Incmaro di Reims è stato riportato nel § 1.

derivante dal principio delle Tenebre, e un'anima buona, frammento di Dio stesso[90]. Per questo Agostino fu sempre attento a evitare qualsiasi interpretazione del racconto genesiaco dell'insufflazione dello spirito nel primo uomo (*Gen.* 2,7) che portasse a confondere la natura divina con l'anima umana[91]. Egli pare non essersi reso conto che il rifiuto del carattere divino dell'anima lo allontanava non solo dal manicheismo, ma anche dal platonismo plotiniano e porfiriano. Anzi, nel *De civitate Dei* l'idea della trascendenza di Dio sull'anima è addirittura attribuita agli stessi Platonici, in contrapposizione ad altri filosofi come Varrone:

Essi ormai superano, per vicinanza alla verità, anche l'opinione di Varrone; se quest'ultimo ha potuto estendere la teologia naturale sino a questo mondo o alla sua anima (*animam eius, scil. mundi istius*)[92], costoro invece ammettono che Dio è superiore ad ogni natura psichica (*supra omnem animae naturam*), perché ha creato non solo questo mondo visibile (spesso chiamato con il nome di "cielo e terra"), ma anche ogni anima senza eccezione (*omnem omnino animam fecerit*), e che rende beata quella ragionevole e intellettuale (genere al quale appartiene l'anima umana) facendola partecipare alla propria luce inalterabile e incorporea. Nessuno, che abbia sentito parlare di queste cose almeno superficialmente, ignora che questi filosofi sono

[90] Cfr. AUGUST. *de vera rel.* 9,16; *de duab. an.* 12,16; *conf.* VIII 10,22 e i luoghi citati da L. Carrozzi in *Sant'Agostino. La Genesi*, I: *La Genesi difesa contro i Manichei, Libro incompiuto su La Genesi*, introduzioni generali di A. DI GIOVANNI-A. PENNA, introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. CARROZZI, Città Nuova, Roma 1988, 135 nn. 12-3. Per l'attendibilità della testimonianza di Agostino, cfr. la n. 4 di F. Decret in *Sant'Agostino. Polemica con i Manichei: I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei, Le due anime, Disputa con Fortunato, Natura del bene*, Introduzione generale di F. DECRET, traduzioni e note di L. ALICI e A. PIERETTI, Città Nuova, Roma 1997, LXXXIV.

[91] Cfr. AUGUST. *de Gen. c. Man.* II 8,11 e i testi citati in G. O'DALY, *Augustine*, trad. it. 53-5.

[92] Cfr. AUGUST. *de civ. Dei* IV 31,2; VII 6.

chiamati Platonici[93], con un termine derivato dal loro maestro Platone (August. *de civ. Dei* VIII 1, *C.C.L.* XLVII 217.25-36).
Anche costoro [*scil.* i filosofi che affermano che Dio è corpo] si ritirino dunque di fronte ai Platonici; si ritirino anche quelli che, pur vergognandosi di dire che Dio è un corpo, ritennero tuttavia che i nostri animi siano della stessa natura (*eiusdem naturae*) di cui è Lui; non li smosse la così grande mutevolezza dell'anima, che è empio attribuire alla natura di Dio (August. *de civ. Dei* VIII 5, *C.C.L.* XLVII 222.72-6)[94].
Questi filosofi [*scil.* i Platonici], che non immeritatamente vediamo essere anteposti a tutti gli altri per fama e reputazione, videro dunque che nessun corpo è Dio, e per questo trascesero il mondo corporeo alla ricerca di Dio. Videro che tutto ciò che è mutevole (*mutabile*) non è il sommo Dio, e per questo trascesero ogni anima e tutti gli spiriti mutevoli alla ricerca del sommo Dio (*animam omnem mutabilesque omnes spiritus transcenderunt quaerentes summum Deum*) (August. *de civ. Dei* VIII 6, *C.C.L.* XLVII 222.1-223.6).

Questi passi ci mostrano come Agostino abbia proiettato sul platonismo una dottrina che in realtà era la propria[95]. Dal

[93] In *de civ. Dei* X 2 Agostino menziona espressamente Plotino e gli attribuisce proprio questa dottrina: «Dice dunque quel grande Platonico che l'anima ragionevole, che si dovrebbe piuttosto chiamare intellettuale (egli comprende che in questo genere rientrano anche le anime degli esseri immortali e beati, e non dubita che questi esseri abitino nelle dimore celesti), non ha sopra di sé altra natura se non quella di Dio, che ha creato il mondo e dal quale anch'essa è stata fatta; e sostiene che la vita beata e la luce per l'intelligenza della verità siano forniti a quegli esseri superni dalla stessa fonte che li fornisce a noi» (*C.C.L.* XLVII 274.14-21).

[94] Agostino dunque ritiene che i sostenitori dell'identità di natura tra Dio e l'anima umana siano filosofi diversi dai Platonici, ai quali infatti devono cedere.

[95] Sulla dialettica tra mutabile e immutabile come peculiare contrassegno della metafisica agostiniana, cfr. il classico studio di A. TRAPÈ, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino*, Edizioni Agostiniane, Tolentino 1959. Il giudizio di Agostino può essere stato influenzato da schemi porfiriani come quello della *sent.* 44, in cui l'anima,

punto di vista storico, commise sicuramente un errore; ma la sua interpretazione del platonismo era davvero tanto lontana dalle premesse teoriche di quella filosofia? In fin dei conti, il principio dell'immutabilità del divino, del vero essere contrapposto al divenire, era tutt'altro che sconosciuto alla tradizione platonica [96]; non senza una certa ragione Agostino poteva pensare che in un platonismo coerente nessuna realtà mutevole, quindi neanche l'anima, avesse titolo per essere qualificata come divina. Non a caso, Giamblico prima e Proclo poi criticarono apertamente la dottrina plotiniana dell'anima "non discesa" e il suo corollario dell'identità di natura fra l'intelletto umano e quello divino [97]. Apparentemente senza saperlo, Agostino consegnava al Medioevo latino un platonismo riformato, in cui non valeva più la corrispondenza biunivoca tra intelligibile e immutabile [98], tra incorporeo e divino: d'ora in avanti tutto ciò che è divino sarebbe stato senza dubbio incorporeo, ma non tutto ciò che è incorporeo sarebbe stato *ipso facto* divino. Il filtro del pensiero agostiniano fece dunque passare ai secoli successivi solo una parte della psicologia ploti-

in quanto mutevole nel tempo, appariva gerarchicamente subordinata all'eternità propria dell'Intelletto divino (cfr. J. PÉPIN, *Hiérarchie* [*supra*, n. 22]).

[96] Da PLAT. *Phaed.* 78D-79A; *Tim.* 27D-28A sino a PLOT. *enn.* III 7 [45],5.18-22; IV 7 [2],9.9-19; VI 2 [43],1.16-21; VI 4 [22],14.12-3; VI 5 [23],2.9-16; VI 6 [34],18.32-3.

[97] Cfr. il § I.4 nell'introduzione di C. D'ANCONA *et alii*, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco")*, Il Poligrafo, Padova 2003. Agostino menziona Giamblico fra i Platonici più illustri in *de civ. Dei* VIII 12, insieme a Plotino, Porfirio e Apuleio, ma si ritiene comunemente che di lui non abbia conosciuto altro che il nome.

[98] Posta nei luoghi citati nella n. 96 (ai quali si può aggiungere ad es. PORPH. *sent.* 39 Lamberz) e negata da Agostino in *retr.* I 5,2 (a proposito di *de imm. an.* 1,1, dove aveva affermato che *id quod intellegitur eiusmodi esse semper*): *cum intellegatur et animus, qui utique non eiusmodi est semper.*

niana[99]. Ci potremmo chiedere se tale filtraggio sia da valutare come uno sfortunato impoverimento oppure come un'opportuna depurazione; ma questa è evidentemente un'altra questione.

APPENDICE[100]

Plotino

Agostino

1) *Spazialità del corpo in quanto costituito di massa e sua divisibilità in parti sempre minori dell'intero*

Plotino

φύσις δὲ σώματος μεριζὸμενον εἰς πλείω ἕκαστον μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι τῶν μερῶν τῷ ὅλῳ (ιν 7 [2],5.24-6).
σώματι παρεῖναι ἀδύνατον ἐν πλείοσι τὸ αὐτὸ ὅλον εἶναι καὶ τὸ μέρος ὅπερ τὸ ὅλον ὑπάρχειν (ιν 7 [2],5.37-8).
παντὸς γὰρ μεγέθους τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ἐστί (ιν 7 [2],7.25-6).
λέγομεν δὴ τὰ μὲν πρώτως εἶναι μεριστὰ καὶ τῇ αὐτῶν φύσει σκεδαστά· ταῦτα δὲ εἶναι, ὧν οὐδὲν μέρος ταὐτὸν ἐστιν οὔτε ἄλλῳ μέρει οὔτε τῷ ὅλῳ, τὸ τε μέρος αὐτῶν ἔλαττον εἶναι δεῖ τοῦ παντὸς καὶ ὅλου. ταῦτα δέ ἐστι τὰ αἰσθητὰ μεγέθη καὶ ὄγκοι, ὧν ἕκαστον ἴδιον τὸπον ἔχει, καὶ οὐχ οἷόν τε ἅμα ταὐτὸν ἐν πλείοσι τόποις εἶναι (ιν 2 [4],1.11-7).
τῷ γὰρ συνεχεῖ τὸ σῶμα ἕν, ἕκαστον δὲ τῶν μερῶν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο καὶ ἀλλαχοῦ (ιν 2 [4],1.60-1).

Agostino

Moles quippe omnis, quae occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars eius alibi est et alibi alia [...] secundum partes molisa se distantes (*de imm. an.* 16,25,128.1-3; 20).
Nec omnino potest esse aliquod corpus [...], quod non minus sit in parte quam in toto; neque ullo modo possit in loco huius partis simul habere aliam partem, sed aliud hic et aliud alibi habens per quaelibet spatia locorum distanti et dividua, vel potius, ut ita dicam, sectili mole distenditur (*c. ep. Man.* 16,20, 213.19-24).
Porro si corpus non est, nisi quod per loci spatium [...] ita sistitur vel movetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet et breviore breviorem minusque sit in parte quam in toto, non est corpus anima. [...] Omnia quippe talia

[99] Si conferma ancora una volta la bontà del giudizio di P. Henry circa «la continuelle et secrète influence» di Plotino sugli autori medievali tramite Agostino: «C'est là une influence tamisée, et seuls les éléments "naturellement chrétiens" des *Ennéades* parviennent jusqu'à eux» (P. HENRY, *Plotin*, 240).

[100] Essendo assai difficile visualizzare le corrispondenze fra i testi con parallelismi precisi, le somiglianze lessicali maggiori tra le due colonne sono state evidenziate con tipi identici di sottolineatura. Per ogni voce i brani sono stati disposti, *faute de mieux*, secondo l'ordine cronologico di composizione.

ἀνάγκη αὐτὸ [*scil.* τὸ ὂν] οὕτως ἔχον ἀεί τε σὺν αὑτῷ εἶναι, καὶ μὴ διεστάναι ἀφ' αὑτοῦ μηδὲ αὐτοῦ τὸ μὲν ὡδί, τὸ δὲ ὡδὶ εἶναι (VI 5 [23],3.3-5).

maiora sunt in maioribus locis et minora in minoribus et nihil eorum in aliqua sui parte totum adest, sed, ut sunt partes locorum, ita occupantur partibus corporum (*ep.* 166 2,4,551.3-7; 552.12-5).

2) *Presenza simultanea di tutta l'anima in ogni punto del corpo*

οὐδὲν ἄρα τὸ μέγεθος συνεβάλλετο τῇ οὐσίᾳ αὐτῆς [...] καὶ ὅλον πολλαχῇ (IV 7 [2],5.35-6).
δεῖ τοιοῦτον τίθεσθαι τὸ αἰσθανόμενον, οἷον πανταχοῦ αὐτὸ ἑαυτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι. τοῦτο δὲ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων ἢ σώματι ποιεῖν προσήκει (IV 7 [2],7.26-8).
ἡ δ' ὁμοῦ μεριστή τε καὶ ἀμέριστος φύσις, ἣν δὴ ψυχὴν εἶναί φαμεν, οὐχ οὕτως ὡς τὸ συνεχὲς μία, μέρος ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο ἔχουσα· ἀλλὰ μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη (IV 2 [4],1.62-6).

Anima vero non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest (*de imm. an.* 16,25,128.3-5).
[...] nam per omnes eius [*scil.* corporis, quod animat] particulas tota simul adest nec minor in minoribus et in maioribus maior sed [...] et in omnibus tota et in singulis tota est. [...] Proinde et in omnibus simul et in singulis particulis corporis sui tota simul esse non possit, si per illas ita diffunderetur, ut videmus corpora diffusa per spatia locorum minoribus suis partibus minora occupare et amplioribus ampliora (*ep.* 166 2,4,551.9-12; 552.6-10).
Nam ideo simplicior est corpore quia non mole diffunditur per spatium loci sed in unoquoque corpore, et in toto tota est et in qualibet parte eius tota est (*de Trin.* VI 6,8,237.22-5).

3) *Tutta l'anima sente l'affezione che colpisce solo una parte del corpo*

ἄλλου δὴ ὄντος τοῦ πονοῦντος μέρους τοῦ πνεύματος τὸ ἡγεμονοῦν αἰσθάνεται, καὶ ὅλη ἡ ψυχὴ τὸ αὐτὸ πάσχει (IV 7 [2],7.5-7).
πᾶσα δὲ ᾔσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτὴ παθοῦσα. αἰσθανομένη γὰρ πᾶσα ἐκεῖ λέγει τὸ πάθος εἶναι, οὗ ἡ πληγὴ καὶ ἡ ὀδύνη. εἰ δ' ἦν αὐτὴ παθοῦσα ἐν παντὶ ὅλη τῷ σώματι οὖσα, οὐκ ἂν εἶπεν οὐδ' ἂν ἐμήνυσεν ὅτι ἐκεῖ, ἀλλ' ἔπαθεν ἂν τὴν ὀδύνην πᾶσα καὶ ὠδυνήθη ὅλη, καὶ οὐκ ἂν εἶπεν οὐδὲ ἐδήλωσεν ὅτι ἐκεῖ, ἀλλὰ ὅπου ἐστὶν εἶπεν ἂν ἐκεῖ· ἔστι δὲ πανταχοῦ (IV 4 [28],19.12-9).

Partis enim passionis tota sentit, nec in toto tamen corpore. [...] Tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis (*de imm. an.* 16,25,128.5-6; 14-6).
Nam singulis sui corporis particulis tota praesto est, cum tota sentit in singulis; [...] ubique tanta est, quia ubique tota est. Cum enim tangitur digitus, non per totum corpus sentit, et tamen tota sentit. [...] quoniam tota sentit in singulis ostendit se locorum spatiis non teneri (*c. ep. Man.* 16,20,213.28-214.1; 3-5; 14-5).
Neque enim aliter, quod in corpore etiam toto non sentit, tamen tota sentit (*ep.* 166 2,4,551.12-3).

[...] et ideo cum fit aliquid in quamvis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit (*de Trin.* VI 6,8,237.25-7).

4) *Impossibilità che la sensazione avvenga in virtù di una trasmissione*

τοίνυν κατὰ διάδοσιν οὐχ οἷόν τε τὴν αἴσθησιν τοῦ τοιούτου γίγνεσθαι (IV 7 [2],7.22-3; cfr. 7-22).
οὐ γὰρ δὴ ὅπερ ἀπατῶντες ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὡς διαδόσει επὶ τὸ ἡγεμονοῦν ἴασιν αἱ αἰσθήσεις, παραδεκτέον κτλ. (IV 2 [4],2.12-4 sgg.).

Non enim nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat, quia passio, quae fit, non per continuitatem molis currit, ut ceteras animae partes, quae alibi sunt, latere non sinat; sed illud tota sentit anima, quod in particula fit pedis, ei ibi tantum sentit, ubi fit (*de imm. an.* 16,25,128.10-4).
[...] neque id, quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur, ubi fit (*ep.* 166 2,4,551.16-552.1).

5) *Equivalenza tra sensazione e non nascondimento all'anima*

ἐκεῖνο μὲν οὖν τὸ πεπονθὸς ἀλγεῖ, εἰ μή τις τὸ "ἀλγεῖ" μετὰ τὸ ἐφεξῆς αἰσθήσεως περιλαμβάνοι· περιλαμβάνων δὲ δηλονότι τοῦτο σημαίνει, ὡς ὀδύνη μετὰ τοῦ μὴ λαθεῖν τὴν ὀδύνην τὴν αἴσθησιν. ἀλλ' οὖν τὴν αἴσθησιν αὐτὴν οὐκ ὀδύνην λεκτέον, ἀλλὰ γνῶσιν ὀδύνης (IV 4 [28],19.22-7).

[...] et tamen tota sentit. Totam enim tactus ille non latet (*c. ep. Man.* 16,20,214.4-5).
[...] tamen tota sentit; nam cum exiguo puncto in carne viva aliquid tangitur, [...] animam tamen totam non latet (*ep.* 166 2,4,551.13-6).
[...] illa tamen tota sentit quia totam non latet (*de Trin.* VI 6,8,237.27).

6) *Differenza tra l'onnipresenza dell'anima e quella delle qualità*

ὥστε διαιρουμένων τῶν σωμάτων μερίζεσθαι μὲν καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς εἶδος, ὅλον γε μὴν ἐν ἑκάστῳ τῶν μερισθέντων εἶναι πολλὰ τὸ αὐτὸ γινόμενον, ὧν ἕκαστον πάντη ἄλλου ἀπέστη, ἅτε πάντη μεριστὸν γενόμενον· οἷα χροιαὶ καὶ ποιότητες πᾶσαι καὶ ἑκάστη μορφή, ἥτις δύναται ὅλη ἐν πολλοῖς ἅμα εἶναι διεστηκόσιν οὐδὲν μέρος ἔχουσα πάσχον τὸ αὐτὸ τῷ ἄλλο πάσχειν (IV 2 [4],1.34-40).
οὐχ ὅντινα τρόπον χρόα καὶ ποιότης πᾶσα πολλαχοῦ μέν ἐστιν ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς σωμάτων ὄγκοις, ἀλλ' ἔστι τὸ ἐν ἑκάστῳ ἀφεστὼς τοῦ ἑτέρου πάντη,

Nec tamen hoc modo adest tota, ut candor vel alia huiuscemodi qualitas in unaquaque parte corporis tota est. Nam quod in alia parte corpus patitur cum coloris inmutatione, potest ad candorem, qui est in alia parte, non pertinere. Quapropter secundum partes molis a se distantes et ipse a se distare convincitur. Non autem ita esse in anima per sensum, de quo dictum est, probatur (*de imm. an.* 16,25,128.16-22).

καθόσον καὶ ὁ ὄγκος τοῦ ὄγκου ἀπέστη· κἂν τὸ μέγεθος δὲ ἓν ᾖ, ἀλλὰ τό γε ἐφ' ἑκάστῳ μέρει ταὐτὸν κοινωνίαν οὐδεμίαν εἰς ὁμοπάθειαν ἔχει, ὅτι τὸ ταὐτὸν τοῦτο ἕτερον, τὸ δ' ἕτερόν ἐστι· πάθημα γὰρ τὸ ταὐτόν, οὐκ οὐσία ἡ αὐτή (IV 2 [4],1.47-53).
οὐ γὰρ δή, ὥσπερ ἡ ποιότης, οἷον γλυκύτης ἢ χρόα, κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, οὕτω καὶ ἡ ψυχή. τὰ μὲν γὰρ πάθη τῶν σωμάτων, ὥστε πᾶν τὸ πεπονθός ἔχειν τὸ πάθος, καὶ μηδὲν εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ σώματος ὄν τι καὶ γινωσκόμενον τότε· διὸ καὶ ἐξ ἀνάγκης τοσοῦτον, τό τε ἄλλου μέρους λευκὸν οὐχ ὁμοπαθὲς τῷ ἄλλου. καὶ ἐπὶ τοῦ λευκοῦ τὸ αὐτὸ μὲν εἴδει τὸ ἐπ' ἄλλου πρὸς τὸ ἐπ' ἄλλου μέρους, οὐ μὴν ταὐτὸν ἀριθμῷ, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ ἀριθμῷ τὸ ἐν τῷ ποδὶ καὶ τῇ χειρὶ ὑπάρχει, ὡς δελοῦσιν αἱ ἀντιλήψεις (VI 4 [22],1.17-26).
ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ λευκὸν πανταχοῦ καὶ ἡ ψυχὴ ἑκάστου ἐν παντὶ μέρει τοῦ σώματος ἡ αὐτή (VI 5 [23],6.13-5).

INDICE DEI NOMI ANTICHI E MEDIEVALI

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI